INTRODUCERE IN FILOSOFIE

WILLIAM JAMES EARLE

BIBLIOTECA CENTRALĂ UNIVERSITY LIBRARY

II 333.771

ALLESENTIALL

WILLIAM JAMES EARLE

INTRODUCERE ÎN FILOSOFIE

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

PREFAȚĂ

Această carte este concepută spre a fi utilizată sub forma unui text concis ori ca supliment al cursurilor numite Introducere în filosofie, Chestiuni filosofice, Probleme de filosofie sau asemănător. Pentru astfel de cursuri, ea va avea și funcția unui ghid independent. *Nu* este potrivită pentru cursuri tratând istoria filosofiei sau pentru cele de logică. Logica, studiul sistematic al tuturor tipurilor de raționamente, nu este acoperită în această carte, de vreme ce formează de obicei obiectul unui curs separat. Totuși, anumiți termeni și concepte din logică sunt introduși în măsura în care sunt necesari clarificării materialului prezentat. (Studenților aflați în căutarea unei lucrări concise și generale de logică le recomandăm *Theory and Problems of Logic* de John Nolt și Dennis Rohatyn, din seria Schaum's Outline publicată la editura McGraw Hill.)

Fiecare capitol al acestei cărți oferă o privire generală la zi asupra câte unui domeniu al filosofiei și s-a vrut a fi cât mai consistent posibil. Având acest plan, cartea înzestrează cadrele didactice cu o bază de la care plecând, pot organiza un curs: abordări multiple, secvențe de învățare, material primar și lecturi suplimentare.

Au fost incluse câteva secțiuni speciale, cu scopul de a spori înțelegerea și aprecierea filosofiei. Trebuie amintită în mod particular

bibliografia complet adnotată de la sfârșitul fiecărui capitol. Glosarul care include termeni specializați extrași din toate domeniile filosofiei a fost conceput nu atât pentru a da fiecărui termen definiții tip dicționar, cât pentru a spune câte ceva despre cum anume este folosit acesta. În textul însuși, o serie de subtitluri interpuse „sparg" câteodată prea lungile speculații, argumentări și explicații specifice discursului filosofic. Astfel, termenii-cheie și subiectele abordate se vor clarifica și vor fi puse în legătură de așa manieră încât studentul se va conduce în studiul său și va recapitula cu mai multă ușurință.

Studentului

Studiul filosofiei promite o aventură a gândirii, o reflecție critică asupra uluitoarelor sale concepte și provocatoarelor întrebări cărora acestea le dau naștere. Ce este realitatea? Cum dobândim cunoașterea? Ce este moralitatea? Acestea sunt doar câteva asemenea întrebări.

Capitolul 1, „Natura filosofiei", explică de ce aceasta nu se aseamănă fizicii, chimiei sau matematicii. Printre experții în fizică sau matematică există un grad înalt de consens cu privire la ceea ce înseamnă un fapt sau un „răspuns corect", sau cu privire la cum trebuie să arate cele mai bune teorii. În filosofie există mult mai puțin consens: experții săi sunt recunoscuți pentru că înțeleg întrebările și problemele filosofiei, pentru că sunt capabili să aprecieze și să critice punctele de vedere ale rivalilor și pentru că, în sfârșit, pot face mai clare pentru noi conceptele pe care se sprijină nedumeririle noastre cele mai adânci.

Un student eminent la filosofie este eminent, la urma urmei, pentru că învață să participe la această activitate. Sper că această carte va face posibil acest lucru pentru fiecare dintre voi. Țineți minte, cu toate acestea, că nu vă veți putea descurca la (și probabil nici măcar absolvi) un curs de filosofie memorând o listă de răspunsuri corecte. Nu există o asemenea listă.

Folosiți deci această carte ca pe o unealtă sau sursă pentru înțelegerea preocupărilor și speculațiilor filosofilor sau atunci când vă aplecați asupra oricăror argumentări ori analize întâlnite în lecturile și studiile voastre. Folosiți această carte ca pe ghidul vostru spre un nou și tulburător domeniu al gândirii, acela al problemelor fundamentale ale vieții.

William James Earle

CUPRINS

CAPITOLUL 1
Natura filosofiei 1

CAPITOLUL 2
Epistemologia 22

CAPITOLUL 3
Filosofia științei 48

CAPITOLUL 4
Metafizica 90

CAPITOLUL 5
Filosofia minții 125

CAPITOLUL 6
Filosofia limbajului 155

CAPITOLUL 7
Etica: filosofia socială și politică 183

CAPITOLUL 8
Filosofia religiei 214

CAPITOLUL 9
Estetica 243

Glosar 267

Index 307

BCU "LUCIAN BLAGA" CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CAPITOLUL 1

Natura filosofiei

Încă de la începuturile sale, în Grecia Veche, filosofia a avut o istorie complexă. În orice caz, caracteristicile filosofiei sunt reflecția critică asupra tradițiilor (moștenirilor) culturale și urmărirea clarității conceptuale prin analiza întrebărilor, conceptelor, problemelor și argumentelor care creează dubii din acest punct de vedere.

Origini

Etimologie

Cuvântul *filosofie* derivă din două cuvinte grecești: *philia*, dragoste ori prietenie, și *sophia*, înțelepciune. Prin urmare, filosofia, etimologic vorbind, înseamnă „dragoste de înțelepciune". Două chestiuni importante trebuie subliniate în legătură cu această etimologie. *Prima*: așa cum mulți dintre filosofii antici au arătat, este posibil să iubești ceva fără a-l și poseda. Prin urmare, dragostea ar trebui înțeleasă în acest caz ca presupunând „dorință" și „vrerea de a avea". Ca atare, a fi filosof presupune a depune eforturi pentru a obține înțelepciunea și nu

BUCHAREST UNIVERSITY LIBRARY

neapărat a o deține. *În al doilea rând*, termenul *înțelepciune* este folosit și pentru a acoperi o activitate intelectuală susținută, în orice domeniu, înțelegerea și practicarea moralității și cultivarea unor opinii și atitudini luminate, care să ducă la o viață fericită și satisfăcătoare.

Thales și presocraticii

Un anume Thales este considerat de obicei ca fiind părintele filosofiei occidentale. Thales a activat în jurul anului 585 î.H. (Datele sale biografice exacte nu sunt cunoscute.) Într-adevăr, puține lucruri se cunosc despre Thales, printre care faptul că a fost interesat de astronomie, că a prezis corect o eclipsă și că a susținut că tot ceea ce există este alcătuit din apă. Este evident atunci că el a trebuit să se întrebe: Din ce sunt alcătuite toate? Deși răspunsul său a fost greșit, întrebarea lui a fost una foarte bună. Mai târziu, întrebări ca cea a lui Thales au fost preluate de științele naturii, dar, chiar de la începuturile tradiției noastre intelectuale, filosofia a inclus printre considerațiile sale deopotrivă întrebările privind natura și cele legate de viața umană. (Variatele discipline intelectuale s-au dezvoltat gradual la o dată mult mai târzie.)

Thales a fost unul dintr-un grup relativ mic de filosofi cunoscuți sub numele de presocratici. Toți presocraticii s-au arătat interesați de aspectele lumii naturale, fapt ce poate fi ilustrat printr-o mostră de întrebări tipic presocratice: De ce licărește stelele? De ce crește și descrește Luna? De ce Soarele își face călătoria zilnică de la un cap la altul al cerului? Cum începe viața? Este etern universul? Ar trebui subliniat că presocraticii nu au răspuns acestor întrebări, dar, în ciuda acestui fapt, în palmaresul lor intră meritul de a și le fi pus. Într-adevăr, o funcție importantă a filosofiei este, și va fi întotdeauna, *inventarea întrebărilor interesante, roditoare, care incită.*

Deși întrebările puse de presocratici au fost preluate eventual de științele naturii, există trei motive serioase pentru a le considera tipic filosofice. (1) Ele necesită mai degrabă cercetare și investigații decât acceptarea tradiției. (2) Ele caută explicații structurate în termeni nonsupranaturali (non-mitologici). (3) La aceste întrebări se așteaptă răspunsuri susținute de fapte și/sau argumente raționale.

Presocraticii au oferit o critică susținută descrierii mitologice a fenomenelor naturale, preponderentă în societatea vremii lor. Decât să accepte că pământul, soarele, stelele și alte fenomene naturale ar fi zei

sau zeițe, ei au oferit descrieri non-supranaturale ale naturii, descrieri ce pot face mai degrabă obiectul unor controverse raționale decât să fie enunțate ca dogme.

În final, trebuie observat că presocraticii, deși s-au arătat curioși în legătură cu lumea naturală și au fost capabili să-i observe câteva dintre cele mai surprinzătoare trăsături, nu au făcut observații sistematice și nu au practicat experimentul.

Socrate

Același spirit critic și independență de gândire aplicate de presocratici fenomenelor naturale sunt aplicate de Socrate (cca. 470-399 î.H.) vieții umane. Acestea sunt întrebări tipic socratice: Ce este pietatea? Ce este perfecțiunea umană? Ce fel de viață merită a fi trăită? Se poate învăța virtutea? Există mai multe virtuți? Ce este dreptatea? Socrate însuși nu a scris nimic, dar a preferat să-și închine viața dezbaterii unor întrebări ca cele de mai sus cu persoane importante din anturajul său. Astfel, concepția noastră despre Socrate derivă din *dialogurile* – de fapt, piese filosofice avându-l în rolul principal pe Socrate – scrise de faimosul său elev, Platon (429-348 î.H.). Cele mai multe dintre aceste dialoguri se centrează pe chestiuni de genul „Ce este X?", unde X desemnează o idee dificil de lămurit prin sine însăși.

Ca urmare, Socrate este primul filosof care și-a centrat analizele pe *conceptele* nedumeritoare (*concept* este termenul standard în filosofie pentru *idee*) și a încercat să le clarifice. De exemplu, dialogul cunoscut sub numele de *Symposium* este centrat pe conceptul de iubire. Ca și noi, grecii antici puteau vorbi cu ușurință despre dragoste, dar – din nou, ca noi – puțini dintre ei erau capabili să o definească clar și precis. Acest lucru presupune un considerabil efort filosofic.

Fapt și concept

Filosofia este mai degrabă o disciplină *conceptuală* decât una *factuală*. Un fapt este un adevăr despre lume stabilit prin *observație*. Există fapt cotidian, fapt istoric și fapt științific, dar ceea ce este cel mai important de reținut despre faptele de orice tip este adevărul lor și necesitatea de a fi stabilite prin observație. (*A observa* înseamnă a verifica

dacă ceva este într-adevăr așa.) Trebuie, de asemenea, observat că putem lua la un moment dat drept fapt ceva ce ulterior am putea descoperi că nu este deloc un fapt; totuși, acest fapt despre fapte nu este relevant asupra distincției primare pe care tocmai am făcut-o.

Singurele sinonime apropiate de concept sunt *idee* și *noțiune*. E însă simplu de ilustrat ce au filosofii în minte atunci când vorbesc despre concepte. Este un fapt că America a fost descoperită de Columb. (Sau de Leif Ericsson dacă, de fapt, el a ajuns acolo primul!) În oricare dintre cazuri, faptul implică un concept: cel de descoperire. Faptele sunt *știute*; conceptele sunt *înțelese*. Nu putem înțelege acest fapt despre Columb (sau Ericsson) fără a înțelege conceptul de descoperire. (Cu cât acesta ne este mai bine lămurit, s-ar putea să fim înclinați să negăm ambele cazuri, sau cazul în care oricare alt străin ar fi „descoperit" America: la urma urmei, un număr uriaș de băștinași au cunoscut continentul cu mult înainte de a sosi aici primii europeni.)

Dacă ești vorbitor de engleză și ai cuvântul *discovery* în vocabular, a înțelege conceptul de descoperire va însemna, practic, același lucru cu a înțelege cuvântul *discovery*. Totuși, nu este necesară înțelegerea acestui *cuvânt* în particular. Un vorbitor de franceză stăpânește același concept de descoperire, cu o singură excepție: el îl asociază cu cuvântul *découverte*.

Multe concepte nu necesită o examinare filosofică; de exemplu, de orice problemă pe care am avea-o cu cuvintele *masă* sau *scaun* se poate ocupa un dicționar decent. Cu toate acestea, sunt multe cuvinte pe care le folosim și se întâmplă să fie și cele mai importante – și care ne creează probleme și după ce le-am căutat în dicționar de exemplu, cuvinte precum *libertate, democrație, dragoste* ori *moralitate*. Desigur, acestea sunt cuvinte pe care majoritatea oamenilor sunt capabili să le folosească în cursul unei vieți obișnuite. Pentru ca acest lucru să fie posibil, pare că utilizatorii sunt nevoiți să dețină măcar o cunoaștere parțială a conceptelor pe care aceste cuvinte le exprimă.

Să presupunem întrebarea: Ce vrem să spunem exact prin libertate? Cu alte cuvinte, în care anume circumstanțe este potrivit să spunem că cineva este liber? Am putea descoperi că nu putem răspunde satisfăcător, că nu putem da seama, în mod clar și consistent, de conceptul de libertate. Este un semn că stăpânim numai parțial acest concept. Filosofia încearcă să înlocuiască stăpânirea parțială cu cea completă a conceptelor, folosind ca unealtă principală *analiza conceptuală*.

Analiza conceptuală

Analiza conceptuală în termenii condițiilor necesare și suficiente

Când vorbesc despre analiza conceptelor, filosofii utilizează o metaforă împrumutată din chimie. Aidoma compușilor chimici, conceptele mai complexe pot fi „sparte" în ideile mai simple care le compun. Este exact ceea ce face analiza conceptuală. Desigur, nu putem analiza dintr-o dată toate conceptele noastre: cel mai bun lucru pe care-l putem face este să folosim conceptele pe care le înțelegem mai bine pentru a ne ajuta la înțelegerea celor neclare.

Vom ilustra mecanismul analizei conceptuale în termenii *condițiilor necesare* și *suficiente* – pentru început vom lua un concept neproblematic din punct de vedere filosofic.

Să considerăm banalul concept de *burlac*. Analiza acestui concept ne va spune cu exactitate ce anume face pe cineva să fie burlac. Ea este făcută după ce stabilim circumstanțele exacte în care este adevărat despre cineva că este burlac. Modalitatea în care putem face acest lucru este următoarea:

X este un burlac DACĂ ȘI NUMAI DACĂ

(i) X este o ființă umană;

(ii) X nu este căsătorit;

(iii) X este de gen masculin;

(iv) X este un adult; și

(v) X nu este un preot sau în alt mod ineligibil.

Comentarii explicative:

X este ceea ce se cheamă o variabilă – mai concret, o *variabilă-nume* și *orice* nume o poate substitui. Avem astfel posibilitatea să vorbim despre oricare și despre toți burlacii. Dacă se întâmplă să ne gândim la Smith și vrem să verificăm ipoteza că *el* este un burlac, ar trebui să substituim pe X cu Smith de la (i) la (v).

DACĂ ȘI NUMAI DACĂ înseamnă *numai atunci când* sau *numai în cazul în care.*

Punctele (i), (ii), (iii), (iv) și (v) sunt toate condițiile necesare pentru a fi burlac. O *condiție necesară* pentru ceva este o condiție ce trebuie satisfăcută pentru a avea lucrul pentru care ea este condiție necesară. (Despre condiții se spune și că sunt „întrunite" sau „îndeplinite".) Astfel, oxigenul este o condiție necesară pentru foc, ceea ce înseamnă că acolo unde nu este oxigen, nu poate fi nici foc. În termenii exemplului nostru, tot ceea ce nu satisface condiția (i), indiferent dacă satisface sau nu unele sau toate celelalte condiții (subiectul ar putea fi, de exemplu, un mascul gorilă), este exclus automat din clasa burlacilor. Același lucru este valabil pentru fiecare dintre celelalte condiții.

Cele cinci condiții nu sunt numai *necesare* luate individual: analiza cere ca ele să funcționeze în comun, ca un pachet, să fie, dacă vreți, *suficiente*. Împreună, ele constituie o condiție complexă *suficientă* pentru a fi burlac. Aceasta înseamnă că oricine ar satisface toate cele cinci condiții intră automat în clasa burlacilor. Nu mai este nimic altceva de făcut: dacă analiza noțiunii de a fi burlac este corectă, nu există o altă condiție care trebuie îndeplinită ori întrunită.

Bineînțeles, cineva ar putea pune în discuție necesitatea oricăreia dintre condiții, ca și suficiența lor luate în grup. Dacă dvs. credeți că preoții intră sub incidența conceptului de burlac, de exemplu, veți încerca să scăpați de condiția (v). În mod similar, dacă nu considerați că sunt burlaci și bărbații divorțați ori văduvii, ați putea înlocui condiția (ii) cu una mai „tare", cum ar fi „X nu a fost niciodată însurat". Ceea ce contează aici – și aceasta nu este o întrebare filosofică – este cum se folosește cuvântul „burlac" în limba contemporană.

Sunt mai multe lucruri pe care trebuie să le avem în minte o dată ce ne-am obișnuit să gândim în termeni de condiții necesare și suficiente. *Mai întâi*, o condiție necesară nu trebuie să fie o condiție suficientă. Oxigenul este o condiție necesară pentru foc, dar *nu* și una suficientă (de vreme ce și alte lucruri sunt necesare focului). *În al doilea rând*, o condiție suficientă nu este și una necesară. Să ne imaginăm o clasă în care nota de trecere este calculată făcând media rezultatelor a trei teste diferite. A fi notat cu C la toate cele trei teste este o condiție

suficientă pentru a obține în final un C, dar a lua un D, un C și un B înseamnă același lucru – ceea ce înseamnă că este constituită o altă condiție suficientă (*dar nu și necesară*) pentru a obține nota finală C.

Definiția analizei conceptuale prin condiții necesare și suficiente

Analiza conceptuală poate fi definită acum după cum urmează: a face analiza unei aserțiuni înseamnă a face explicite și cât se poate de clare condițiile necesare și suficiente pentru adevărul aserțiunii analizate. Observați că vorbim mai degrabă de analiza unei aserțiuni decât de cea a unui concept; aceasta pentru că un concept se clarifică lămurind aserțiunile-cheie în care este implicat. De exemplu, în loc să înlocuim spațiul liber în „Libertatea este _____", analiza abordează înțelegerea conceptului încercând să se completeze „X este liber DACĂ _____". De asemenea, filosofii vorbesc de condiții necesare și suficiente pentru *aplicarea* conceptului, deci putem întreba (de exemplu) ce condiții trebuie întrunite pentru ca noțiunea de libertate să se aplice lui X. Dacă un anumit concept i se aplică lui X, despre X se poate spune și că *a căzut sub incidența* conceptului respectiv.

Fiecare analiză este împărțită în două părți: *analysandum*, sau ce este de analizat, și *analysans*, sau ce constituie analiza propriu-zisă. În exemplul nostru, *analysandum*-ul este „X este un burlac", iar *analysans*-ul este dat de lista condițiilor necesare și împreună suficiente, de la (i) la (v).

Cerințe pentru o analiză reușită

Orice analiză reușită trebuie să îndeplinească trei cerințe principale: (1) *analysandum* și *analysans* trebuie să însemne același lucru; (2) *analysandum* și *analysans* trebuie să aibă aceeași valoare de adevăr; (3) *analysans* trebuie să fie mai clar (sau mai puțin înșelător) decât *analysandum*. Dacă a treia condiție nu este îndeplinită, analiza poate fi corectă într-o oarecare măsură, atâta doar că nu este „clarificatoare", „iluminatoare".

De vreme ce analizele sunt înfățișate de obicei în formă schematică, cu variabilele de rigoare, ca în „X este burlac", a doua condiție pentru reușita lor se aplică numai când aceeași *valoare* (Jones, Smith, Brown etc.) înlocuiește variabila în toate aparițiile sale. „X este burlac" nu este realmente o aserțiune, pentru că nu are valoare de adevăr. („Valoarea de adevăr" este un termen tehnic ce desemnează cele două valori, *adevărat* și *fals*.) Pe când „Jones este burlac" – formulată înlocuind variabila X cu valoarea „Jones" – este o aserțiune și posedă valoare de adevăr, altfel spus poate fi adevărată sau falsă.

Condițiile (1) și (2) pentru o analiză reușită nu sunt în întregime diferite, de vreme ce două aserțiuni ce au același înțeles (1) trebuie să aibă aceeași valoare de adevăr (2) – adică trebuie să fie amîndouă adevărate sau amândouă false. S-ar putea să nu știți nimic despre sora mea, dar *știți* că dacă aserțiunea „sora mea este zgârcită" este adevărată, aserțiunea „Celălalt copil al părinților mei este zgârcit" este, de asemenea, adevărată. La fel, știți și că dacă oricare dintre afirmații este falsă, ambele vor fi false. (Ceea ce este, bineînțeles, cât se poate de evident.)

Contraexemple

Filosofia reprezintă o activitate critică ce nu se dezice, și atunci când filosofii oferă analize, acestea – dacă sunt cât de cât promițătoare – fac obiectul celor mai riguroase cercetări. Acestea pot produce două rezultate importante: cineva s-ar putea gândi la un *contraexemplu* la necesitatea unora sau mai multor condiții înșiruite în *analysans*; sau cineva s-ar putea gândi la un contraexemplu la *suficiența* pachetului de condiții ce alcătuiește *analysans*-ul. (*Contraexemplul* este un termen tehnic desemnând un exemplu ce demonstrează falsitatea unei afirmații.)

Contraexemple la necesitate

O analiză pretinde că fiecare dintre condițiile cuprinse în *analysans* este o condiție necesară. Această pretenție este înlăturată (ceea ce înseamnă că i se demonstrează falsitatea) furnizând un exemplu care nu satisface una sau mai multe dintre condițiile necesare date în *analysans*, dar care, cu toate acestea, este un exemplu de netăgăduit al *analysandum*-ului. De vreme ce analiza conceptului de „burlac" este corectă, nu există contraexemple la necesitatea fiecăreia dintre cele cinci condiții.

B.C.U. „M. EMINESCU" IAȘI

(Amintiți-vă că acest concept nu este realmente problematic, dar a fost folosit numai pentru a ilustra abc-ul analizei conceptuale.)

Contraexemple la suficiență

O analiză pretinde că pachetul de condiții ce alcătuiesc *analysans*-ul este o condiție suficientă. Pretenția este înlăturată aducând un exemplu ce satisface *toate* condițiile date în *analysans*, dar care, cu toate acestea, nu este un caz al *analysandum*-ului. Exemplul nostru de analiză poate fi folosit pentru a ilustra ideea contraexemplului la suficiența unui anumit set de condiții. În discuțiile din timpul cursurilor cu privire la ce presupune ideea de „burlac", studenții se opresc după ce înșiruiesc primele patru condiții. Ei pretind că acestea sunt suficiente: că oricine le satisface este automat un burlac.

În cele din urmă, aproape de fiecare dată, cineva se gândește la un preot catolic – contraexemplul perfect la suficiența primelor patru condiții. Preoții catolici îndeplinesc primele patru condiții, dar nu este corect să-i clasificăm ca burlaci. (Repet, acesta este numai un exemplu: dacă vorbitorii acestei limbi includ în clasa burlacilor și preoții catolici – ceea ce este posibil, dar îndoielnic – atunci trebuie găsit alt exemplu elocvent în această chestiune.)

Analiza în termeni de criterii

La un moment dat s-a crezut că toate conceptele ce pot fi cât de cât analizate trebuie să fie analizabile în termeni de condiții necesare și suficiente. Însă acesta nu mai este de mult punctul de vedere standard. Deși analiza via condiții necesare și suficiente inspiră ordine și claritate, există concepte de interes filosofic care, pur și simplu, nu cedează acestui tip de analiză. Multe dintre acestea pot fi elucidate cu succes folosind *criteriile*.

Definiția criteriului

Putem defini un *criteriu* (plural = *criterii*) ca fiind orice factor relevant al semnificației conceptului fără a fi însă o condiție necesară sau suficientă. Să presupunem, de exemplu, că urmărim să clarificăm conceptul de „viață fericită". (Acesta nu este un exemplu artificial: filosofii, de la Socrate până în zilele noastre, au fost interesați de acest con-

cept, iar oamenii care nu sunt filosofi de profesie au urmărit, de asemenea, să lămurească ce fel de viață ar putea fi considerată cu adevărat fericită.) De exemplu, are vreo legătură faptul de a avea copii drăguți cu cel de a avea o viață fericită? Cu siguranță, simțim că există o oarecare legătură, însă ne dăm seama că a avea copii drăguți nu este o condiție necesară și nici una suficientă pentru a fi fericiți. Conexiunea în cauză este considerată *criterială*.

În analiza noastră a conceptului de viață fericită ne înfățișăm mai degrabă cu un număr de criteria decât cu un set de condiții necesare și suficiente. Fiecare criteriu pentru X, spunând-o abstract, ne dă o *rațiune puternică* pentru a crede că X se verifică (se obține). Această *rațiune serioasă* trebuie, în orice caz, determinată de o expresie precum „alte lucruri de aceeași natură". O persoană care are copii buni, dar a cărei viață a fost un chin datorat necazurilor și bolilor nu este o candidată prea potrivită pentru a fi un caz al conceptului de analizat.

Legătura criterială

Precum condițiile necesare și suficiente, legăturile criteriale sunt stabilite prin gândirea analitică asupra conceptelor și nu prin cercetare factuală sau date de observație. Să presupunem, de exemplu, că s-a stabilit că oamenii având un anumit nivel de glicemie sunt, în 99% din cazuri, fericiți.

Totuși, acest lucru nu face din respectiva valoare a glicemiei un criteriu relativ pentru a duce o viață fericită. Nu este o parte a ceea ce înțelegem sau vrem să spunem prin o viață fericită. Nu intră în conceptul de fericire. Conexiunile criteriale sunt cel mai bine înțelese ca făcând parte dintr-o clasificare generală a conexiunilor. Legăturile dintre obiecte și proprietățile lor, indiferent dacă sunt observabile sau doar gândite, pot și clasificate astfel:

CONEXIUNI CONCEPTUALE, care sunt

– studiate de filosofie;

– elucidate prin analiză;

– construite în interiorul limbajului nostru.

Conexiunile conceptuale sunt de asemenea

conexiuni necesare,

care nu pot să nu existe
(cum este legătura între
a fi burlac
și a fi bărbat)

sau

conexiuni criteriale

care pot să nu existe
(cum este legătura între
a avea o viață fericită și a avea copii reușiți).

CONEXIUNI CONTINGENTE care

– *nu* sunt studiate de filosofie;

– *nu* sunt elucidate de analiză;

– *nu* sunt date în construcția limbajului.

Aici, *contingent* înseamnă, simplu, nonconceptual. De vreme ce legăturile contingente sunt nonconceptuale, nici un efort de gândire asupra conceptelor nu va spune nimic despre ele, ele vor trebui să fie „descoperite" prin observarea lumii.

Alte metode filosofice

Mare parte din ceea ce au făcut și continuă să facă filosofii este privit ca o formă de analiză, fie prin condiții necesare și suficiente, fie prin criterii. Totuși, alte două metode, amîndouă având importanță istorică, dar și continuând să-i intereseze pe filosofi, merită o scurtă discuție: metoda îndoielii și metoda fenomenologică.

Metoda îndoielii

Îndoiala carteziană

Metoda îndoielii este asociată cu filosoful francez René Descartes (1596-1650). Într-adevăr, „îndoiala metodică" pe care a susținut-o Descartes este deseori numită îndoială carteziană. Descartes a spus că atunci când începem să gândim filosofic – ceea ce înseamnă să *filosofăm* – primul lucru pe care ar trebui să-l facem este să ne îndoim de tot ceea ce nu putem fi absolut siguri. Vom descoperi atunci că cele mai multe dintre convingerile noastre, pe care le-am dobândit întâmplător (dacă nu chiar neglijent) de la părinți și profesori, nu sunt absolut sigure. Acest lucru nu este tocmai surprinzător, continuăm noi raționamentul, de vreme ce atât de multe dintre acestea au fost dobândite înainte de a deveni capabili să le supunem unei cercetări raționale.

Credința indubitabilă

Ca adulți, ne trezim încărcați de un amestec de credințe false ori adevărate. Prin practica îndoielii sistematice, ne putem autodetașa de acest amalgam și alege un nou început, intelectual, întemeiat pe o bază mai solidă. Această bază solidă, după Descartes, constă într-un număr mic de convingeri de care nu ne putem îndoi – pe care le putem numi „indubitabile".

Evaluarea îndoielii carteziene

Practicarea îndoielii carteziene este cu siguranță un mod efectiv de a discuta și poate de a depăși atașamentul nereflexiv la (sau angajarea față de) un corpus de credințe tradiționale. Totuși, două obiecții se ridică în mod obișnuit împotriva metodei îndoielii:

Obiecția 1. Nu este evident că putem pur și simplu impune minții noastre să înceteze a mai crede în ceva. Ca răspuns la această obiecție, s-ar putea spune că Descartes furnizează argumente generatoare de îndoială, argumente ce pot realmente să ne determine să renunțăm la convingerile noastre obișnuite. Cele trei argumente de bază sunt:

(a) *Argumentul amăgirii simțurilor.* De vreme ce simțurile noastre ne înșală uneori, nu putem niciodată avea încredere totală în ele.

(b) *Argumentul visului.* Nu există dovadă convingătoare că nu visăm chiar în acest moment.

(c) *Argumentul forței demonice.* Nu există nici o modalitate de a exclude posibilitatea ca mintea noastră să fie manipulată de un demon.

Obiecția 2. Nu este evident că există convingeri non-relaționale ce ar putea fi folosite ca bază pentru o cunoaștere de certitudine absolută. Există lucruri sigure de care nu mă pot îndoi (și ar putea fi adevărat pentru oricine), dar acestea sunt explicate cel mai bine relațional, în termenii altor credințe pe care eu (sau cineva) le am. Dacă aceasta este o critică corectă și îndoiala carteziană nu a dus la credințe indubitabile (care pot avea rol de fundament), ea rămâne o modalitate folositoare de a ne zdruncina încrederea banală, „naivă" (sau „prefilosofică").

Metoda fenomenologică

Fenomenologia

Deși termenul *fenomenologie* este folosit în mai multe sensuri distincte, el este cel mai des folosit pentru a descrie mișcarea filosofică asociată cu Edmund Husserl (1859-1938). În loc de a descrie lumea înconjurătoare ori în termenii simțului comun, ori în aceia ai științei, fenomenologia caută să descrie lumea noastră interioară – experiența noastră subiectivă sau, așa cum deseori o denumesc fenomenologii, „experiența noastră trăită". Acest lucru este realizat folosind metoda fenomenologică.

Observația lipsită de presupoziții a fenomenelor conștiinței

Metoda fenomenologică constă într-o cercetare atentă, lipsită de presupoziții, a stării de conștiință a cuiva. Termenul-cheie al acestei definiții este „lipsit de presupoziții". În general, observațiile (indiferent dacă sunt îndreptate către noi înșine sau către lumea care ne înconjoară) sunt rezultatul interferenței a doi factori: (1) ceea ce este de observat; (2) categoriile în termenii cărora noi ne organizăm și ne descriem observațiile. În mod normal, teoriile noastre dau forma observațiilor noastre. Putem cumula acestea spunând simplu că observațiile noastre *pre-*

supun categoriile și teoriile noastre. A aborda metoda fenomenologică presupune să abandonăm angajamentele noastre categoriale și teoretice pentru a descrie ceea ce *apare*. (Cuvântul *fenomen* derivă din grecescul *phainesthai*, „a apărea".)

O evaluare a metodei fenomenologice

Deși idealul unei observații „pure" și „lipsite de presupoziții" a preocupat pe mulți dintre filosofii secolului nostru, a rămas neclar dacă el este posibil de practicat. De asemenea, mai apare o dificultate: observația fenomenologică a conștiinței pare a fi foarte asemănătoare cu auto-observația psihologică cunoscută sub denumirea de *introspecție*. Prin introspecție conștientizăm conținuturile particulare ale minții noastre, conținuturi care „au ajuns acolo" pentru că am fost expuși unei tradiții culturale particulare, unei anumite educații etc. (așa cum reiese dintr-o autobiografie individuală). Dar observația fenomenologică trebuie să dea la iveală *structuri necesare* de conștiință sau *esențe*. Rămâne neclar dacă, alături de conținuturile mentale ce depind de contingențele istorice, există structuri necesare care pot fi deprinse printr-o descriere „fără presupoziții". Probabil că anumite structuri foarte generale, care au de-a face cu caracterul temporal al experienței noastre – regretul sau anticiparea, de exemplu –, sunt trăsături necesare ale stării de conștiință.

Metode și algoritmi. Se impune aici un comentariu general, care se aplică tututor metodelor filosofice, dar care ajută mai ales în evaluarea metodei fenomenologice. Cei mai mulți oameni se lovesc mai întâi de metode (ori „modalități de a face ceva") care, în fapt, aparțin unei subclase speciale a acestora cunoscute sub denumirea de algoritm. Un *algoritm* este un set de instrucțiuni pas cu pas care, dacă sunt corect urmate, duc la o soluție sau un răspuns bine definite. Cu alte cuvinte, algoritmii sunt metode în întregime verificabile. Operațiile aritmetice de bază – adunarea, scăderea, înmulțirea, împărțirea – sunt *algoritmice*. Atât timp cât aplicarea metodelor algoritmice nu cere creativitate ori judecată, nu surprinde pe nimeni că ele sunt chiar metodele după care computerele sunt programate să funcționeze.

Pe de altă parte, nici o metodă filosofică nu este algoritmică. Metoda analizei, indiferent dacă aceasta se face în termeni de condiții necesare și suficiente sau în termeni de criterii, cere judecată cu privire la ce este și ce nu este important din punct de vedere conceptual, în fiecare pas al aplicării ei. La rândul ei, metoda fenomenologică pretin-

de ceva asemănător artei marilor romancieri – un Proust sau un Joyce – pentru a produce rezultate interesante. Odată, caracterul non-algoritmic al filosofiei a fost considerat un punct critic în care filosofia diferă de științele naturii. Cu toate acestea, astăzi știm că, în chiar interiorul științelor naturii, nici o descoperire importantă și nici o teorie nu rezultă din simpla aplicare a unei metode algoritmice. (Vezi discuția despre știință de la capitolul 3.)

Domenii importante ale filosofiei

Filosofia poate fi împărțită în mai multe câmpuri de cercetare, fiecare putând fi definit în funcție de întrebările-cheie la care încearcă să răspundă. Subdomeniile cele mai importante, cu excepția logicii, vor fi descrise pe scurt în această secțiune. Logica (studiul sistematic al tuturor tipurilor de raționament) nu este inclusă, de vreme ce este predată de obicei într-un curs separat. Totuși, pe parcursul acestei lucrări, vor fi introduși termeni și concepte din logică ori de câte ori aceștia sunt necesari pentru a înțelege materialul prezentat.

Trebuie să subliniem că orice activitate umană care implică noțiuni nedumeritoare poate genera reflecția filosofică. Pentru orice activitate interesantă din punct de vedere conceptual, să-i spunem X, există loc pentru „filosofia lui X"; de exemplu, există azi un subdomeniu al filosofiei intitulat „filosofia dreptului". Filosofia subdomeniului X poate fi considerată extensie a unui domeniu tradițional al filosofiei. De exemplu, filosofia dreptului se încadrează în domeniul filosofiei social-politice.

Epistemologia

Epistemologia, cunoscută și sub denumirea de teoria cunoașterii, este definită cu ajutorul a două întrebări-cheie: (1) Ce este cunoașterea? și (2) Cum dobândesc ființele umane cunoașterea? A încerca să răspunzi acestor întrebări presupune a analiza concepte precum convingere, adevăr și justificare (întemeiere). Cum pot fi sigur de adevărul credințelor mele? Știu că uneori oamenii cred în lucruri fără motive întemeiate, fără dovezi clare. Ce ar trebui, prin urmare, să considerăm a fi motive întemeiate și dovezi clare în sprijinul variatelor credințe ce ne animă? De

vreme ce întreaga activitate practică se sprijină pe cunoaștere – sau, mai precis, pe ceea ce credem că este cunoaștere – întrebările ce se nasc în studiul epistemologiei au mai mult decât un interes academic.

Filosofia științei

Filosofia științei este definită în termenii acestei întrebări-cheie: Cum se explică extraordinarul succes al științei? Fizica, chimia și biologia au făcut (și continuă să facă) progrese susținute în obținerea unei tot mai clare imagini a lumii. Și aceste științe ne furnizează nu numai informații clare (care, printre alte lucruri, oferă baza tehnologiilor moderne), dar și explicații satisfăcătoare din punct de vedere intelectual pentru un spectru larg de fenomene naturale.

Cuvântul *știință*, de sine stătător, se referă de obicei la *științele naturii* – cele ce au de a face cu fenomene fizice, obiective și măsurabile, precum fizica, chimia și biologia. Totuși, există și „științe umane" sau „sociale", precum psihologia, sociologia, economia și antropologia. Până în prezent, nici una dintre acestea nu a obținut succesul științelor naturii. Filosofia științei vrea să explice această diferență. Probabil că ceva specific ființelor umane face ca, în principiu, comportamentul lor să fie impredictibil. În capitolul 3 sunt luate în calcul două explicații ale acestei impredictibilități.

Mai întâi, științele umane s-ar putea să ne ajute să înțelegem comportamentul uman, chiar gândindu-ne că este imposibilă vreo predicție asupra desfășurării comportamentului individual. *În al doilea rând*, este posibilă o predicție asupra comportamentului uman în genere (colectiv), în același timp clarificatoare și folositoare în practică, chiar dacă comportamentul individual este impredictibil.

Metafizica

Metafizica, cunoscută și sub denumirea de ontologie*, este definită de întrebarea: Ce este? Aceasta este o întrebare descurajator de simplă de vreme ce implică cea mai bazală și mai răspândită distincție

* Ontologia este considerată uneori una dintre cele două ramuri ale metafizicii (**cosmologia** ar fi cealaltă ramură).

din gândirea umană: cea dintre *aparență* și *realitate*. Imaginea noastră asupra realității este în mare parte derivată din științe. Dacă nu ar fi fost științele naturii, n-am fi știut nimic despre electroni, găuri negre, quarci ș.a.m.d. De ce avem atunci nevoie de metafizică? Răspunsul, foarte simplu, este că nu avem garanția că tot ceea ce este real poate fi cuprins în „inventarul" uneia dintre științe. Există Dumnezeu? Am un suflet? Sunt reali îngerii? Acestea sunt întrebări pe care cei care gândesc și le-au spus (și continuă să și le pună), și care nu sunt rezolvate prin știință.

Un alt subiect important al metafizicii este întrebarea dacă există *obiectele abstracte*: numere, formule, concepte și propoziții, de exemplu. Întrebarea ce trebuie luată aici în considerație este dacă aceste „obiecte" au o existență independentă de gândirea omului. Să presupunem că nu ar exista oameni care să le gândească: ar exista încă numerele, formulele, conceptele, propozițiile? Natura realităților matematice este una dintre temele majore ale subdomeniului intitulat filosofia matematicii.

Filosofia minții

Filosofia minții, denumită câteodată psihologie filosofică, este definită de următoarele întrebări-cheie: (1) Care este natura mentalului? (2) Cum ar trebui să înțelegem termeni precum intenție, dorință, credință, emoție, plăcere și durere? (3) Ce rol au în explicația acțiunii umane elementele ce apar în descrierea vieții noastre mentale? (De observat că anumite aspecte ale acestor întrebări aparțin și metafizicii.) Există și o „filosofie a psihologiei", care face reflecții pe marginea cercetărilor și teoriilor actuale ale psihologilor. Disciplina poate de asemenea să răspundă unor întrebări care aparțin tradițional filosofiei minții.

Filosofia limbajului

Filosofia limbajului ia în considerație următoarele întrebări-cheie: (1) Care este legătura dintre gândire și limbaj? (2) Ce dă înțeles propozițiilor pe care le folosim? (3) Câte tipuri de înțelesuri există? (4) Cum ne descurcăm, folosind frânturi de realitate, să ne referim la realități extralingvistice?

Etica

Etica, cunoscută și ca filosofie morală, este definită de următoarele întrebări-cheie: (1) Ce este moralitatea? (2) Ce stă la baza clasificării pe care o dăm acțiunilor noastre în permise din punct de vedere moral, interzise sau obligatorii? (3) Care este legătura între moralitate și religie? (4) Care este legătura între moralitate și legalitate?

Întrebările morale ori etice nasc întrebări practice mai mult sau mai puțin presante cu privire la ce trebuie făcut ori evitat, aici sau acum, sau întrebări chiar mai reflexive referitoare la înțelesul, scopul și justificarea clasificărilor noastre morale.

Despre întrebările cu caracter practic spunem uneori că sunt *întrebări de gradul I*, în timp ce despre cele mult mai reflexive spunem că sunt *întrebări de gradul II*, sau *meta-întrebări*.

Filosofia socială și politică

Filosofia socială și politică, tratată în mod unitar (și de aceea numită uneori filosofie socio-politică), este definită în termenii următoarelor întrebări-cheie: (1) Cum se leagă întrebările despre moralitatea individuală de existența noastră ca membri ai unor colectivități mai mari, precum familiile și popoarele? (2) Ce implică faptul că sunt cetățean al unui stat? (3) Cum au apărut statele și de unde își trag autoritatea? (4) Trebuie să ne supunem (și dacă da, de ce?) legilor pământului? (5) Când ar trebui schimbate acestea? Filosofia social-politică furnizează contextul natural al eticii, în care trebuie să ne punem întrebarea ce viață este de dorit să trăim? Se pune aici problema: Care este relația – Competiție? Cooperare? Indiferență? – între o viață dezirabilă pentru un individ și viețile pe care este de dorit să le ducă cei din jurul acestei persoane?

Filosofia religiei

Filosofia religiei este definită în termenii următoarelor întrebări-cheie: (1) Are sens limbajul religios? (2) Cum alegem între teism, ateism și agnosticism? (3) Poate fi probată sau infirmată existența lui Dumnezeu? (4) Este irațională credința religioasă? În mod clar, întrebările legate de existența lui Dumnezeu aparțin în același timp și me-

tafizicii. Dar întrebarea referitoare la existența lui Dumnezeu se naște cumva diferit în filosofia religiei. Existența lui Dumnezeu este o parte a ceea ce am putea numi „imaginea religioasă a lumii". Prin urmare, are sens această imagine luată ca întreg? Putem oferi, de exemplu, o analiză corectă a conceptului de Dumnezeu? Există vreo rațiune de a gândi că imaginea religioasă a lumii este corectă?

Trebuie menționate aici două teme importante aparținând filosofiei religiei. *Prima*: imaginea religioasă a lumii este strâns legată, din punct de vedere istoric, de întrebarea asupra sensului vieții. Dacă ar ieși la iveală că imaginea religioasă este falsă, ar exista o altă bază pe care să considerăm că viața are sens? În *al doilea rând*, s-a susținut deseori că există o tensiune, dacă nu chiar o totală incompatibilitate, între corectitudinea imaginii religioase și existența răului. Este ceea ce în mod obișnuit se numește „problema răului". Această tensiune – sau poate incompatibilitate – apare din cauză că majoritatea persoanelor religioase cred într-un Dumnezeu în același timp omniprezent (atoatefăcător) și bun (binevoitor). Un Dumnezeu astfel conceput ar putea eradica tot răul – și, se presupune, ar și dori să o facă.

Estetica

Estetica, care include și filosofia artei, este definită de următoarele întrebări-cheie: (1) Ce este frumusețea? (2) Ce face dintr-un obiect o operă de artă? (3) De ce operele de artă sunt atât de importante? (4) Sunt obiective sau subiective judecățile după care un obiect este considerat obiect de artă sau cele care stabilesc valoarea relativă a unei opere de artă?

În tradiția noastră culturală, operele de artă au fost în general valorizate ca reprezentând mai mult decât surse de plăcere. De exemplu, se pretinde că avem să învățat ceva despre noi înșine și despre lume din operele de artă. Cum este posibil? De exemplu, *Război și pace* al lui Tolstoi este clasificat ca roman, mai degrabă o ficțiune decât o lucrare istorică de sociologie sau psihologie. Cum poate o ficțiune să ne învețe ceva despre lume?

Filosofia este singura disciplină academică care-și îndreaptă atenția către claritatea conceptuală. De exemplu, cel mai utilizat mo-

del al educației o înfățișează ca pe un progres de la ignoranță la cunoaștere. Totuși, progresul în filosofie nu poate fi înfățișat astfel. Progresul în filosofie este progresul de la o stăpânire parțială a conceptelor la stăpânirea lor totală, de la confuzie la claritate, de la perplexitate la înțelegere completă. Totuși, pentru conceptele cu adevărat importante, o completă stăpânire și înțelegere a lor este un ideal către care putem spera să urcăm o treaptă – și un asemenea progres reprezintă o călătorie strict individuală.

Deși există multe modalități în care filosofia, ca și știința, poate fi o activitate de colaborare, care angajează mai multe persoane, fiecare dintre acestea va trebui în final să o înțeleagă pentru sine. „Înțelege tu asta în locul meu!" este o cerere imposibil de soluționat.

În filosofie, clasificarea sau elucidarea conceptelor este obținută prin intermediul a două tipuri de analiză conceptuală: (1) analiza prin intermediul condițiilor necesare și suficiente; (2) analiza pe bază de criterii. Alte metode, cum ar fi cea a îndoielii ori metoda fenomenologică, pot fi și ele de ajutor.

Fiecare dintre domeniile importante ale filosofiei poate fi caracterizat în termenii a câteva întrebări-cheie. Acestea sunt întrebări mai degrabă conceptuale decât factuale. Ca alternativă, putem defini domeniile de bază ale filosofiei în termenii conceptelor neclare pe care acestea caută să le lămurească – și acestea sunt exact acele concepte care dau naștere întrebărilor. Deși este folositor să definim subcapitolele filosofiei, linia care separă aceste variate domenii nu trebuie înțeleasă ca fiind absolut rigidă. De exemplu, o singură investigație conceptuală poate să taie liniile de demarcație dintre metafizică, filosofia minții și cea a limbajului. Într-adevăr, marea parte a celor mai interesante cercetări filosofice ale zilelor noastre sunt în acest sens interdisciplinare.

Recomandări de lectură

Cea mai folositoare unealtă de cercetare, deopotrivă pentru studenți și pentru profesioniști, rămâne *Encyclopedia of Philosophy* (1967). Această lucrare în opt volume include articole despre cea mai mare parte a subiectelor menționate în Capitolul 1. Ultimul volum conține un index detaliat. Articolele despre presocratici, Socrate și despre fiecare dintre principalele domenii filosofice ar putea fi probabil cele mai folositoare. (Lucrarea este deținută de majoritatea librăriilor, publice sau academice.)

Before and After Socrates (1950) aparținând lui F.M. Cornford este, prin sine, o lucrare clasică – o foarte concisă și clară introducere în filosofia greacă și, de asemenea, o introducere în filosofia însăși. Cel mai cuprinzător studiu asupra presocraticilor este lucrarea *The Presocratic Philosophers* (1979) a lui Jonathan Barnes. Pentru Socrate, vezi, *Socrates: Philosophy in Plato's Early Dialogues* (1979), semnată de Gerasimos Xenophon Santas. O foarte bună lucrare contemporană de istorie generală a filosofiei de la greci până în zilele noastre este cea a lui D.W. Hamlyn – *A History of Western Philosophy* (1987).

Multe dintre dialogurile lui Platon sunt ele însele accesibile studentului începător. Trei dialoguri timpurii ce ne furnizează o foarte vie imagine a lui Socrate (și care de multe ori sunt editate împreună) sunt *Apologia, Eutyphron* și *Criton.*

De fapt, există zeci de cărți introductive. Un eșantion al celor mai bune include *The Problems of Philosophy* a lui Bertrand Russell (1912 și nenumăratele reeditări ulterioare); *Learning to Philosophize* (1964) de E.R. Emmet; *A Short Introduction to Philosophy* (1967) – Robert G. Olson; *Why Does Languages Matter to Philosophy?* (1975) de Ian Hacking; *What Does It All Mean? A Very Short Introduction to Philosophy* (1987) de Thomas Nagel; *Philosophical Tales* (1987) de Jonathan Rée; *Connections to The World: The Basic Concepts of Philosophy* (1989) de Arthur C. Danto și *God, Immortality, Ethics: A Concise Introduction to Philosophy* (1990) de Douglas P. Lackey. Toate cărțile menționate se remarcă prin siguranța stilului și prin fler; lectura nici uneia nu este o sarcină de rutină, iar cartea lui Rée este de fapt plină de haz.

Deși unele dintre articole sunt mai degrabă tehnice, studenții trebuie puși în temă cu privire la lucrarea *The Handbook of Western Philosophy*, editată G.H.R. Parkinson (1988), care constituie un absolut remarcabil compendiu care conține articole privind toate temele esențiale sau astăzi importante.

O introducere în filosofie care pune accent pe explicarea termenilor mai „tehnici" este A.W. Sparkes, *Talking Philosophy: A Wordbook* (1991).

Alt text cu caracter introductiv, care abordează filosofia dintr-o unică perspectivă, este R.M. Saintsbury, *Paradoxes* (1988). Un paradox apare atunci când mai multe premise aparent rezonabile conduc la o concluzie inacceptabilă rațional. Multe dintre problemele fundamentale ale filosofiei îmbracă haina unui paradox.

CAPITOLUL 2

Epistemologia

Acest capitol furnizează o analiză ilustrativă a conceptului de cunoaștere. Cunoașterea, se arată aici, poate fi înțeleasă cu ajutorul termenilor de convingere, adevăr și întemeiere. Fiecare dintre ideile din analysans-ul lui „X cunoaște că p" trebuie la rându-i analizată. În consecință, dezbatem natura convingerii, natura adevărului și natura întemeiereii.

Cunoașterea este un bun exemplu de concept pe care cu toții îl posedăm și îl folosim, dar pe care puțini dintre non-filosofi l-ar putea explica cu claritate. Pe deasupra, atâta vreme cât cunoașterea este utilizată ca bază a planificării și acțiunii, a fi pe cât se poate de lămuriți cu privire la ce ar trebui să înțelegem prin cunoaștere are o mare importanță practică.

Etimologie

Cuvântul *epistemologie* derivă din două cuvinte grecești: *epistēmē*, însemnând „cunoaștere" și *logos*, însemnând „studiu al" (sau „teorie a"). În limbile europene expresia *teoria cunoașterii* este folosită interșanjabil cu *epistemologie*. În lumea antică, *epistēmē* era contrariul lui *doxa*, însemnând „credință", dar în sensul de *simplă opinie*, ceva ce

se apropie de cunoașterea genuină*. În termenii contrastului antic, putem stabili ca fundamentală pentru epistemologie următoarea întrebare: Cum poate fi *doxa* transformată în *epistēmē*?

Cunoașterea

Analiza standard a cunoașterii

Conceptul de cunoaștere este un candidat perfect pentru analiza filosofică. În primul rând, nu este un termen ciudat sau unul tehnic: cu toții suntem în stare să folosim (și chiar o facem) substantivul cunoaștere și variate forme ale verbului *a cunoaște* destul de frecvent și destul de corect. În cursul unei vieți obișnuite, respingem deseori – de multe ori din motive întemeiate – variate pretenții ale oamenilor de a ști una ori alta. (De bună seamă, aproape fiecare avem clară tendința – a cărei depășire presupune o îndelungată terapie filosofică – de a supraestima ceea ce știm.) În orice caz, nu este evident cum ar trebui să explicăm cu exactitate ce implică conceptul de cunoaștere.

Din fericire, filosofii au pus la punct o de pe acum larg acceptată analiză a conceptului de cunoaștere. Conform înțelegerii etalon, cunoașterea este o *opinie adevărată și întemeiată*. Aceasta poate fi exprimată, într-o formă analitică, după cum urmează:

X știe că p DACĂ ȘI NUMAI DACĂ

(i) X crede că p;

(ii) este adevărat că p; și

(iii) X are temei să creadă că p (dacă X crede că p).

De exemplu, știu că 2 + 2= 4 doar în cazul în care (sau doar atunci când) cred că 2 + 2 = 4, e adevărat că 2 + 2= 4 și am temei să cred că 2 + 2= 4. Similar, știm că în curte se află câinele numai în cazul în care credem că acesta se află în curte, în care acesta este acolo și este întemeiată credința noastră.

Prin urmare, conform analizei standard, avem trei condiții necesare pentru cunoaștere: (1) condiția încredințării, (ii) condiția adevăru-

* comună, în stare naturală, nespecializată – *n. trad.*

lui și (iii) condiția întemeierii. Cine nu îndeplinește una sau mai multe dintre aceste condiții nu poate (nu are posibilitatea) să știe că p. Analiza standard a cunoașterii pretinde ca aceste trei condiții să fie împreună suficiente – ceea ce înseamnă că nu există altă cerință ce trebuie îndeplinită pentru a cunoaște ceva.

Distincția „a ști că"/„a ști cum"

Analiza standard a cunoașterii este o analiză a lui „a ști că". Orișicât, „a ști că" trebuie atent distins de „a ști cum". Știm *cum* să mergem pe bicicletă, să coacem o tartă cu ananas sau cum să stăm în mâini. Acesta este comunul *know-how* sau cunoașterea ca abilitate. În mod obișnuit, cunoașterea ca abilitate nu poate fi în întregime expusă în cuvinte: o asemenea cunoaștere se predă mai mult prin demonstrație decât prin spuse.

Cunoașterea în sensul de „a ști că" este numită *cunoaștere propozițională*. Într-adevăr, „p" din „cred că p" și „știu că p" este denumită *variabilă propozițională*. În general, se adoptă ideea conform căreia cunoașterea propozițională, spre deosebire de *know-how*, poate fi în întregime redată în cuvinte.

Înainte de a continua analiza cunoașterii, este totuși necesar să spunem câte ceva despre propoziții.

Enunțuri declarative, aserțiuni, propoziții

Construcția ideii de propoziție necesită mai multe etape. Pentru început, trebuie să observăm că toate enunțurile pe care le folosim pot fi împărțite în enunțuri care admit valori de adevăr și enunțuri care nu admit valori de adevăr. Legat de aceasta, să considerăm următoarele enunțuri:

Câți ani ai?

O, să fii tânăr!...

Închide ușa!

Dl. Rainier are 1,5 m înălțime.

Primele trei enunțuri – respectiv cel interogativ, exclamativ și imperativ – nu sunt nici adevărate, nici false; nu are sens, imediat după

ce unul dintre ele este rostit, să întrebăm: „E adevărat?" (Vă puteți convinge de asta printr-un simplu experiment mental.) Merită să observăm că enunțurile interogativ, exclamativ și imperativ presupun fiecare că este adevărat *ceva*, cu alte cuvinte au presupoziții adevărate sau false. De exemplu, întrebarea presupune că persoana căreia îi este adresată are o vârstă, ceea ce ar fi adevărat pentru toți oamenii, nu însă și pentru Dumnezeu.

Bineînțeles, are sens să întrebi „Este adevărat?" după rostirea enunțului afirmativ „Dl. Rainier are 1,5 m înălțime". Este evident că enunțul poate fi adevărat sau fals și putem aprecia asta chiar dacă se întâmplă să nu știm dacă este adevărat sau fals. Enunțuri precum „Dl. Rainier are 1,5 m înălțime", care posedă valoare de adevăr, sunt denumite în general *asertiuni*. Conceptul de asertiune este important în logică, deoarece componentele raționamentelor *trebuie* să fie asertiuni. S-ar putea naște totuși întrebarea dacă termenul *asertiune*, ca termen tehnic aparținând logicii, este cu adevărat necesar, de vreme ce avem deja „propoziția afirmativă" din gramatică. De fapt, avem nevoie de *asertiune*, pentru că nu toate afirmativele din gramatică sunt asertiuni. „Unele numere verzi sunt lenețe", deși este o propoziție afirmativă, nu este nici adevărată, nici falsă și, prin urmare, nu este o asertiune. A gândi că este adevărată ar presupune – ce idee trăsnită! – nu să crezi numai că există numere verzi, dar și că unele dintre ele sunt lenețe. (Să ne reamintim că numărul nu este același lucru cu numeralul sau transcrierea literală a numelui unui număr.) A gândi că este falsă ar implica – altă trăsnaie! – să gândim că nici un număr verde nu este leneș – ceea ce înseamnă să gândim că există numere verzi, dar că este greșit să spui că ele sunt lenețe! De fapt, „Unele numere verzi sunt lenețe" este un bun exemplu de *pseudo-asertiune* – ceva pare a fi asertiune (doar că este afirmativă din punct de vedere gramatical), dar se dovedește a nu fi asertiune (pentru că nu are valoare de adevăr).

Cu toate că asertiunile sunt exact ceea ce obținem substituindu-l pe p în expresiile „cred că p" și „știu că p", asertiunile și propozițiile nu sunt același lucru. O asertiune este față de propoziția pe care o exprimă exact ceea ce este cuvântul *descoperire* pentru conceptul de descoperire. Ar trebui să ne amintim că există și alte cuvinte, pe lângă „descoperire", care exprimă conceptul de descoperire – de exemplu *découverte* și *Entdeckung*. Putem spune același lucru despre asertiuni. Enunțul „Plouă" exprimă propoziția că plouă, dar același lucru îl face și enunțul în franceză *„Il fait pluie"* sau cel german *„Es regnet"*.

Prin urmare, a crede că plouă nu este același lucru cu a crede că enunțul în engleză *„It is raining"* este adevărat – deși dacă vorbești engleza, ești încredințat de adevărul enunțului așa cum ești încredințat și despre vreme. Un vorbitor de franceză sau de germană ar putea avea aceeași convingere despre vreme ca și un vorbitor de engleză, dar fără a avea vreo idee (presupunând că el nu vorbește și altă limbă) cu privire la enunțul în engleză care ar trebui să fie adevărat. Credințele cu privire la vreme nu sunt credințe cu privire la cuvinte, de aceea oamenii care folosesc cuvinte diferite pot fi încredințați de exact același lucru.

Aceste remarci sunt probabil suficiente pentru a demonstra că propozițiile nu pot fi identificate cu enunțurile. Enunțurile sunt întotdeauna enunțuri într-o anumită limbă. Ocazional, în special în cărțile vechi, studenții vor întâlni *enunț* folosit ca sinonim pentru *propoziție*, așa că, probabil, ar trebui să spunem că enunțurile, în sens modern, sunt specifice limbajului. Acest lucru ar trebui să fie evident, totuși, de vreme ce un enunț este un *tip de expresie* (acela care posedă valoare de adevăr), și expresiile sunt întotdeauna expresii într-o limbă anumită. O propoziție este definită mai abstract și complet independent de limbile în particular. *O propoziție este ceea ce asertează un enunț.* „Plouă" asertează că plouă; *„Il fait pluie"* asertează că plouă; *„Es regnet"* asertează că plouă. Avem nevoie de enunțuri care aparțin unei anumite limbi pentru a exprima (sau aserta) propoziții, dar ceea ce este exprimat (sau asertat) nu aparține unei anumite limbi.

Atitudini propoziționale

În engleză, multe verbe (putem avea o viziune echivalentă despre alte limbi) iau ca obiecte expresii de forma „că p". Despre aceste verbe se spune că exprimă „atitudini propoziționale". Când oamenii cred că p, se îndoiesc că p, suspectează că p, neagă că p, se tem că p, își doresc ca p și tot așa, credem că ei au o atitudine propozițională. O dezbatere completă a atitudinilor propoziționale aparțin filosofiei minții. Oricum, aici avem nevoie să ne îndreptăm atenția doar către „cred că p", din moment ce aceasta este atitudinea propozițională ce face parte din analiza cunoașterii.

Convingerea

Convingerea ca o condiție necesară a cunoașterii

Condiția (i) din analiza etalon a cunoașterii ne spune că nu putem cunoaște ceea ce nu credem. Cu alte cuvinte, nu putem avea cunoaștere fără încredințare (deși cu siguranță putem avea credințe care nu se apropie de cunoaștere). Chiar substratul convingerilor noastre, că sunt deopotrivă adevărate și întemeiate, constituie cunoașterea. Deși acesta este chiar modul natural de a înțelege cunoașterea, a fost câteodată contestat.

Pretinse contraexemple la necesitatea condiției (i)

Pretenția conform căreia condiția (i) este o condiție necesară a cunoașterii a inspirat încercări de contraexemplificare (adică încercări de a produce contraexemple) de tipul celor ce urmează:

Știu că fumatul produce cancer, dar nu cred asta;

Știu că voi muri într-o zi, dar nu cred;

Știu că părinții mei au făcut sex cel puțin o dată, dar nu cred.

Nu există îndoială că oamenii spun lucruri de acest gen; întrebarea este dacă ei vor să spună (sau ar putea să spună) că ei literalmente nu cred ceva ce știu. Ceea ce realmente ne întrebăm este dacă (pentru a schematiza) „a ști că p, dar a nu crede că p" este logic posibil. (Ceva este logic posibil numai în cazul în care nu implică o contradicție.) În măsura în care sunt luate în considerație cele trei presupuse contraexemple, probabil că oamenii vor să spună prin „nu cred asta" ceva mult mai asemănător cu „Nu sunt capabil să-mi imaginez clar asta, să-i fac față sau să acționez conform cu acest lucru". Ceea ce este perfect compatibil cu credința lor. Pentru a demonstra asta, ne folosim de conceptul nostru de convingere. Dar cum ar trebui analizată convingerea?

Analiza credinței

Deși cu toții – generalizăm, desigur, cu privire la vorbitorii adulți de engleză – avem cuvântul *credință* în vocabular, conceptul asociat

este foarte dificil de analizat. Este ușor de făcut o clasificare de început: trebuie să distingem credința ca atitudine propozițională – adică „a crede *că*" – de credința ca încredere – adică „a crede *în*". În această discuție nu ne ocupăm de conceptul implicat în a crede *în*, așa cum este credința în democrație, în modul american de viață, în votul pentru cei care au împlinit șaptesprezece ani, în senatorul X sau în orice altceva.

O analiză a lui *a crede că* se poate transcrie după cum urmează:

X crede că p DACĂ ȘI NUMAI DACĂ

X crede că p este adevărat.

Această analiză satisface cu siguranță primele două cerințe ale unei analize reușite: *analysandum*-ul și *analysans*-ul semnifică același lucru, iar valorile lor de adevăr sunt aceleași. Dar a treia cerință ce trebuie întrunită de orice analiză este că *analysans*-ul trebuie să fie mai clar (sau mai puțin înșelător) decât *analysandum*-ul, și această cerință este, trebuie să o recunoaștem, numai marginal satisfăcută de această analiză a credinței. Este o analiză pe cât se poate de corectă, dar nu este clarificatoare. O analiză completă trebuie să explice cum se leagă credința de dorință și acțiune. Un asemenea proiect explicativ este preocuparea centrală a filosofiei minții, unde ceea ce o persoană pretinde a crede este privit ca parte a unei explicații coerente a acțiunilor acesteia. În orice caz, chiar și analiza noastră preliminară ne ajută să înțelegem de ce pretinsele contraexemple la necesitatea condiției (i) nu au succes.

Orice contraexemplu la necesitatea condiției (i) a cunoașterii ne-ar cere să acceptăm o situație în care o persoană ar putea afirma consistent „știu că p, dar nu cred că este adevărat că p". Dacă cineva ar fi spus ceva de genul „știu că am fost la film seara trecută, dar nu cred că am fost", nu i-am atribui persoanei respective o neobișnuită – dar posibilă – stare mentală; am presupune, în schimb, că ea a folosit incorect cuvântul *știu* sau cuvântul *cred* (sau poate pe amândouă). Este treaba psihologiei să descrie stările mentale ciudate, inclusiv cele care presupun grave confuzii; filosofia, bazată pe analizele sale conceptuale, poate spune că nici o stare mentală sau condiție psihologică nu ar putea să fie descrisă drept stare sau condiție a unei „cunoașteri lipsite de credință". „Cunoașterea fără convingere" este o expresie care nu are mai multe șanse să descrie ceva decât expresiile „triunghi cu patru laturi" sau „cerc pătrat".

Adevărul

Adevărul ca o condiție necesară pentru cunoaștere

Condiția (ii) din analiza standard a cunoașterii ne spune că nu putem ști ceea ce nu este adevărat – cu toate că anumite lucruri, multe la număr, ar putea fi adevărate fără a fi cunoscute de noi. (Într-adevăr, pot exista lucruri adevărate pe care nimeni nu le cunoaște!) Prima noastră sarcină aici este să explicăm de ce condiția (ii) este o condiție necesară pentru cunoaștere.

Condiția (ii) este o condiție necesară pentru cunoaștere deoarece în chiar folosirea termenului de *cunoaștere* (și în termenii înrudiți) este conținut un argument față de necesitatea ei. Necesitatea condiției (ii) reglează utilizarea termenului de *cunoaștere* (și a celor înrudiți), chiar dacă nu suntem întrutotul conștienți de asta. Încă o dată, analiza conceptuală explicitează ceva aflat implicit în practica noastră curentă, de multe ori aproape nereflexivă.

Să presupunem că ați primit sarcina să redactați un eseu despre Evul Mediu. Ați putea scrie „În Evul Mediu, oamenii credeau că Pământul este plat", dar nu ați scrie niciodată „În Evul Mediu, oamenii știau că Pământul este plat." Să zicem că o anumită persoană, X, spune pe la colțuri că trișați la jocul de cărți și spune chiar că *știe* că trișați. Dacă ați reacționa spunând „X știe că trișez la jocul de cărți", nu ați *descrie cu neutralitate* ceea ce bârfește X; din contră, ați *aproba* părerea lui X – cu alte cuvinte, ați admite că trișați.

Același principiu lucrează în amândouă aceste exemple: este imposibil să spui că cineva știe că p fără ca faptul să implice că p este adevărat. Spunând „X știe că p", spunem de fapt că X crede ceva ceea ce este adevărat. Dacă scrieți „În Evul Mediu oamenii știau că Pământul este plat", cititorul va presupune că și dvs. credeți (adică gândiți că este adevărat) că Pământul este plat. (La fel pentru exemplul cu trișatul.)

Pentru a demonstra că adevărul este inclus în conceptul de cunoaștere, am putea apela la *utilizarea comună* – adică la ceea ce vorbitorii obișnuiți pot spune sau nu într-o stare de confort. Totuși, nu ne bazăm exclusiv pe utilizarea comună. Viziunea asupra cunoașterii ce transpare de aici se potrivește cu folosința comună (ceea ce este o notă pozitivă), dar se leagă de asemenea – și ne ajută să le dăm un sens inte-

lectual – și de multe lucruri care nu au nici o legătură cu folosirea corectă a expresiilor. În particular, această prezentare a cunoașterii ne ajută să înțelegem dezvoltarea științei.

Faptul că adevărul este realmente cuprins în conceptul de cunoaștere se dezvăluie în faptul că nu se poate exprima cu sens că „X știe, în mod fals, că p". Puteți totuși spune „X crede în mod fals că p" și să spuneți ceva cu sens și posibil adevărat. Deși nu putem garanta că cineva nu va spune „X știe, în mod fals, că p"; sună ciudat, pentru că încorporează o contradicție și aceasta este aproape întotdeauna de ajuns pentru a-i opri pe oameni să spună așa ceva.

Bineînțeles, se întâmplă destul de des ca oamenii să fie încredințați că știu ceva ce de fapt nu știu. Dar modul corect de a descrie situația nu coincide cu a spune că ei știu ceva cu falsitate. Cu privire la oamenii din Evul Mediu care spuneau „Știm că Pământul este plat" este corect să spunem că făceau două greșeli ce se presupun reciproc. Prima greșeală era în legătură cu forma pământului: ei credeau că este plat, dar nu era și nu este. A doua greșeală ține de inventarul cunoașterii lor: ei credeau că aceasta conține un articol cu privire la forma Pământului, dar nu era așa.

Aceasta este întotdeauna situația în care oamenii gândesc că știu ceea ce de fapt este fals. Dacă X spune „Știu că p", dar p este de fapt fals, cu necesitate X face două greșeli: *prima*, despre el însuși și despre ceea ce știe (își supraestimează stocul de cunoștințe cu un articol) și *a doua*, cu privire la p. Să ne imaginăm un copil nu foarte isteț, care învață aritmetică și care este încântat de ceea ce „știe" acum, că 2 + 2 = 5. În mod necesar, copilul face două greșeli: una cu privire la ceea ce știe (mai puțin decât crede) și una cu privire la cât fac 2 + 2.

Nici o legătură magică între cunoaștere și adevăr

Când aud principiul: *Dacă știi ceva, trebuie să fie adevărat*, oamenii își imaginează câteodată că le este dată o garanție magică care leagă fără putință de tăgadă spusa lor „știu că p" (sau încrederea sinceră că ei știu că p) cu faptul că p este adevărat. Totuși, aceasta dă adevărata legătură între cunoaștere și adevărul din spatele ei: ea funcționează totuși numai pe calea inversă. Dacă p se dovedește a fi fals, va ieși la iveală că nu știți că p, indiferent de ceea ce ați putea spune ori crede.

Pretinse contraexemple la necesitatea condiției (ii)

Contraexemplele propuse la necesitatea condiției (ii) a cunoașterii (condiția adevărului) se dovedesc toate a fi contraexemple ale principiilor de genul „Dacă X spune că știe că p, atunci p" sau „Dacă X crede că știe că p, atunci p". Acestea sunt principii false, deschise prin urmare contraexemplificării.

Nu există contraexemple firești la „Dacă X știe că p, atunci p". Acest lucru nu ar trebui să ne pună în încurcătură. Refuzăm pur și simplu să considerăm ca fiind cunoaștere ceva ce nu este adevărat. De aceea este de multe ori greu să dobândești cunoaștere și de aceea achiziția ei trece drept o mare realizare. De asemenea, se explică de ce pretenția de a ști poate fi (și este deseori) incorectă. (Ar trebui să adăugăm că, în refuzul de a considera cunoaștere ceea ce nu este adevărat, nu urmăm o politică arbitrară, dar rămânem fideli unei concepții asupra cunoașterii ce poate juca un rol central în viața noastră intelectuală.)

Se menține câteodată ideea, în ciuda considerațiilor de mai sus, că oamenii din Evul Mediu cunoșteau realmente că Pământul era plat: așa părea oamenilor obișnuiți, experți respectabili susțineau că este plat, credința că Pământul era plat era tradițională. Toate acestea ar putea fi adevărate, dar sunt irelevante. S-ar fi putut să fie *rezonabilă* pentru oameni, în Evul Mediu, credința că Pământul era plat, dar credința rezonabilă nu este același lucru cu a cunoaște.

Teoriile adevărului

În discuția asupra necesității condiției (ii) pentru cunoaștere am stabilit că oricine are o idee despre ce înseamnă *adevăr* sau termeni înrudiți. Cu toții avem o practică serioasă în evaluarea enunțurilor pe baza adevărului ori falsității lor. Cu toate acestea, „Ce este adevărul?" i-a pus proverbial în încurcătură pe filosofi, și încă nu au căzut absolut de acord asupra înțelesului corect al conceptului de adevăr. O chestiune clară (și asupra căreia s-a căzut universal de acord) este că *adevărat* care se aplică enunțurilor și propozițiilor ar trebui distins de *adevărat* în expresii de genul „prieten adevărat". În această dezbatere, nu ne interesează cazurile în care *adevărat* este sinonim cu *veritabil* și antonimul lui *fals* sau *pseudo*. Ne interesează numai *adevărul propozițional*. Vom prezenta, prin urmare, cele mai importante teorii ale adevărului propozițional.

Teoria non-teorie a adevărului

Această etichetă, ce sună ciudat sau paradoxal, se apropie de acele perspective filosofice care neagă faptul că avem nevoie de vreo teorie a adevărului. Acestea n-ar trebui confundate cu părerea (exterioară filosofiei) că nu e necesar să ne deranjăm analizând conceptul de adevăr, pentru că abilitatea noastră obișnuită de a folosi termenul *adevărat* (și termenii înrudiți) este îndeajuns de bună. „Teoria non-teorie a adevărului" este o teorie filosofică a adevărului. Ea susține în principal că

„p este adevărat" semnifică pur și simplu că p.

Așadar *Este adevărat că „plouă"* înseamnă pur și simplu că *Plouă*. Înțelegem *Este adevărat că „plouă"* doar în cazul în care (doar atunci când) înțelegem că *Plouă*. „Teoria non-teorie a adevărului" este denumită câteodată și *teoria dispariției adevărului*. Mai este numită, cumva înșelător, *perspectiva descalificantă asupra adevărului*. Ideea din spatele ultimei denumiri este aceea conform căreia un enunț cu calificativul „este adevărat" este echivalent cu enunțul original lipsit de calificative, sau, cu alte cuvinte, cu enunțul original „descalificat". De exemplu,

Este adevărat că „ninge"

este echivalent cu

Ninge.

Urcușul sematic. Asociată cu punctul de vedere „non-teorie" (sau al *dispariției*, sau *descalificant*) asupra adevărului este și ideea că adevărul este o *piesă a urcușului semantic*. Adjectivul „semantic" semnifică „cu privire la relația dintre cuvinte și lume" sau, alternativ, între *vorbirea noastră* și *despre ceea ce vorbim*. Există o relație semantică între „Plouă" și vreme, în virtutea căreia „Plouă" este fals sau adevărat. Conceptul de adevărat ne permite pur și simplu să vorbim despre vorbirea noastră despre lume – în acest caz, vremea. *Urcușul* (ridicarea) este termenul potrivit cu care să descriem situația următoare:

NIVELUL 3	Vorbirea noastră despre vorbirea noastră despre vreme	Urcuș
NIVELUL 2	Vorbirea noastră despre vreme	semantic
NIVELUL 1	Vremea	

Teoria corespondenței

Teoria corespondenței este cea mai veche, cea mai cunoscută și probabil cea mai naturală a adevărului. Cerința ei de bază este

> Un enunț este adevărat DACĂ ȘI NUMAI DACĂ el corespunde realității.

Enunțul „Plouă" este adevărat doar în cazul în care corespunde (cu partea relevantă a) realității. (Trebuie remarcat că însăși teoria non-teorie a adevărului poate fi privită ca implicit „corespondență", de vreme ce pretenția că un enunț calificat este adevărat echivalează cu aceea că enunțul necalificat este adevărat.) Dintre toate posibilele teorii ale adevărului, teoria corespondenței se leagă cel mai direct de ideea că adevărul este o proprietate *obiectivă* a enunțurilor. (Aici, *obiectiv* înseamnă „independent de minte".) Un vorbitor ar putea exprima un enunț de tipul „Plouă" dintr-o sumedenie de motive psihologice. El și-ar putea dori să inducă în eroare, să ironizeze sau să dezamăgească; alternativ, el ar putea avea motive întemeiate să gândească că plouă, sau s-ar putea să nu aibă nici unul. Dar, dat fiind înțelesul semantic al lui „Plouă", enunțul său va fi ori adevărat ori fals.

Ceea ce determină acest lucru nu are nimic de-a face cu vorbitorul, cu psihologia sa, cu motivația sa sau cu probele pe care le deține. Ceea ce determină valoarea de adevăr a lui „Plouă" este, pur și simplu, vremea locală – ceva ce este „în afara" și în întregime independent de minte. Ceea ce semnifică enunțul „Plouă" s-ar putea să depindă de ființele umane, limbajul fiind ceea ce este, adică o invenție umană cumulativă, ce presupune istorie, tradiție și convenție – deci să aibă semnificații diferite. Dar o dată ce i se conferă enunțului „Plouă" un înțeles semantic, nu mai depinde de oameni dacă acesta este adevărat.

Convenționalitatea semantică comună. Convenționalitatea semantică comună – sau faptul că vorbele pe care le folosim ar putea însemna (sau ajunge să semnifice) ceva diferit – nu ar trebui confundată cu non-obiectivitatea (sau subiectivitatea) adevărului. „Adevărul subiectiv" este de fapt o contradicție în termeni. Deși deseori oamenii spun „E adevărat pentru mine că p", adevărul nu este tocmai relativ la persoană, precum, de exemplu, credința, durerea ori dorința. „E adevărat pentru mine că p" trebuie să însemne ori „Cred că p" ori „E adevărat *în ce mă privește* că p". (Nu este adevărat pentru mine că murele

sunt mai gustoase decât căpșunile, deși este *adevărat în ce mă privește* – adică un adevăr *despre mine* – că prefer murele căpșunilor.) Faptul că ne ajută să evităm aceste confuzii este un avantaj al teoriei corespondenței.

Dificultăți ale teoriei corespondenței. Teoria corespondenței ridică două probleme principale. *Prima*: așa cum pretinde, teoria corespondenței conferă o imagine simplistă și înșelătoare despre cum determinăm adevărul sau falsitatea enunțurilor. Nu verificăm (și realmente nu putem) unul câte unul enunțurile noastre punându-le față în față cu realitatea. Chiar și decizia de a respinge ca fals un enunț precum „Plouă" se ia împotriva unui complicat substrat de credințe. Resping „plouă" deoarece nu se potrivește cu un număr de alte enunțuri pe care le cred adevărate – de exemplu, că dacă ar ploua și eu aș fi afară, m-aș uda; că sunt afară, că nu sunt ud etc.

A doua: teoria corespondenței operează, după cum pretinde, cu ideea pur formală și non-operațională „de a verifica dacă p corespunde cu realitatea". Oricum, a verifica dacă p corespunde realității nu este ceva ce poate fi făcut ca atare – nu este o procedură, prin urmare nu poate fi predată-învățată și pusă în practică. Ceea ce învățăm de fapt este o uriașă mulțime de proceduri care, pe căi foarte complicate, ne ghidează atunci când acceptăm sau respingem enunțurile.

Critica teoriei corespondenței a dat naștere la alte două teorii ale adevărului, *teoria coerenței* și *teoria pragmatică a adevărului*. De fapt, există mai multe versiuni ale fiecăreia dintre aceste teorii (așa cum ele există și pentru însăși teoria corepondenței), așa că ar fi mult mai corect să vorbim despre două *familii* de teorii adiționale ale adevărului. Câteodată, celelalte sunt privite ca *rivale* ale teoriei corespondenței: acesta e punctul de vedere conform căruia, dacă una dintre ele este corectă, rezultă că teoria corespondenței este incorectă. Câteodată, celelalte teorii sunt privite ca *suplimente* la teoria corespondenței. Aceasta este o perspectivă (teoretic-pluralistă) în care variatele teorii ale adevărului concură pentru a produce o imagine potrivită, complexă, egală, „ca-n viață", a adevărului.

Teoria coerenței

Teoria coerenței, deși nu fără a avea partizani distincți, a fost întodeauna mai puțin larg acceptată decât teoria corespondenței. Conform teoriei coerenței,

Un enunț este adevărat DACĂ ȘI NUMAI DACĂ se leagă (este coerent) cu toate enunțurile adevărate.

„A fi coerent cu" înseamnă a fi consistent cu. Două enunțuri sunt consistente numai în cazul în care sunt în același timp adevărate. Și amândouă pot fi adevărate în același timp numai în cazul în care faptul că ambele sunt adevărate nu implică o contradicție.

Ar trebui să fie evident cum consistența joacă un rol major în acceptarea sau respingerea enunțurilor. Dacă cineva îmi sugerează că lucrarea mea a fost împrăștiată de niște poltergeist (fantome capabile să miște obiectele), aș respinge sumar sugestia numai pentru faptul că nu se potrivește – nu este corectă – cu marea parte a credințelor mele. Așadar, teoria coerenței surprinde ceva important în practica noastră cognitivă („cognitiv" = legat de cunoaștere). Ceea ce nu înseamnă, totuși, că teoria coerenței este în fiecare aspect al ei cea mai bună teorie a adevărului. Există într-adevăr două dificultăți ce se presupun reciproc ale acestei teorii ce trebuie menționate.

Dificultăți ale teoriei coerenței. În primul rând, este mult mai plauzibil să privim coerența drept o condiție necesară a adevărului decât una suficientă. Cu alte cuvinte, enunțurile ce nu sunt coerente sunt automat excluse din clasa adevărurilor, dar enunțurile coerente nu sunt incluse automat în clasa enunțurilor adevărate. Așa cum indică exemplul cu fantomele, folosim incoerența pentru a înlătura anumite enunțuri candidate la adevăr. S-ar putea să mai existe câteva candidate la adevăr („Fiul meu mi-a împrăștiat studiul", „Câinele meu mi-a încurcat studiul"), dintre care nu putem alege exclusiv pe baza considerațiilor de coerență.

În al doilea rând, folosind coerența în procesul de triere, noi nu testăm (și nu o putem face) coerența pentru toate enunțurile adevărate. Nimeni (cu posibila excepție a unei divinități atotcunoscătoare) nu se află în posesia tututor enunțurilor adevărate. „A vedea dacă p este solidar cu toate enunțurile adevărate" este o metodă total neoperațională, ca și aceea „de a vedea dacă p corespunde realității". Practica noastră comună este de a verifica enunțurile candidate la adevăr în ce privește consistența lor cu setul enunțurilor pe care le acceptăm ca fiind adevărate sau, mai simplu, cu credințele noastre. Pare a fi perfect cu sens să verificăm consistența candidaților cu stocul nostru de credințe, dacă încrederea în acestea are oarecare întemeiere. Oricum, pare extrem de

neplăcut că încrederea întemeiată în bagajul nostru de credințe acumulate derivă exclusiv din considerațiile de coerență.

Teoria pragmatică a adevărului

Conform teoriei pragmatice a adevărului,

Un enunț, p, este adevărat DACĂ ȘI NUMAI DACĂ

se crede că p are valoare pragmatică.

Este destul de ușor să spunem că *pragmatic* înseamnă „folositor", dar ajungem imediat la întrebarea: Ce înseamnă să spui că o credință este folositoare? Deși câteva explicații comune au identificat „folositor" cu tot ceea ce convine unui anumit individ – adică tot ceea ce îi procură acestuia succesul sau fericirea, nu aceasta este ideea evidențiată de pragmatiștii serioși interesați în promovarea teoriei adevărului.

Credințele-ghid. Pragmatismul serios pleacă de la ideea că o credință ar trebui privită – în cuvintele lui Frank Ramsey – ca „o hartă după care ne ghidăm". O hartă este bună dacă ne ajută să ajungem acolo unde dorim într-o manieră eficientă și rațională. Deși nu sună chiar atât de diferit de punctul de vedere „e bun dacă îmi convine", nu există nimic impulsiv, arbitrar, tendențios sau subiectiv în evaluarea pe care noi o facem hărților. Acesta este și cazul credințelor. Unul dintre scopurile comparării credințelor cu niște hărți este acela de a sublinia faptul că o credință are funcții practice și – conform pragmatiștilor – este vorba de exact acele funcții practice pe care teoria corespondenței nu le ia în considerație. Teoria corespondenței este o *teorie-spectator* a adevărului, în timp ce pragmatismul este o *teorie-actor* (*participant*) a adevărului. (Cuvântul *pragmatic* derivă din termenul grecesc *pragmatikos*, „versat în afaceri" ori „practic", și în ultimă instanță din *pragma*, „fapt" sau „act".)

Pragmatismul și adevărul sau falsitatea enunțurilor. Comună multor interpretări ale termenului pragmatic este prezumția că „a fi pragmatic" este o proprietate a credințelor și nu a enunțurilor ca atare. Vrem totuși ca enunțurile ca atare să fie adevărate sau false. Putem obține aceasta astfel: spunem că un enunț este adevărat numai în cazul în care credința aferentă *ar fi* pragmatică. Ceea ce permite unui enunț să fie adevărat chiar dacă se întâmplă ca nimeni să nu creadă în el.

Aceasta nu garantează prin sine că adevărul este o proprietate obiectivă a enunțurilor: într-adevăr, se pretinde deseori că – devreme ce ar putea ieși la iveală că este pragmatic pentru X să creadă că p, dar ne-pragmatic pentru o altă persoană, Y, să creadă că p – teoria pragmatică a adevărului pune la îndoială obiectivitatea adevărului. Cineva angajat față de înțelegerea pragmatică a adevărului ar putea nega acest lucru. El admite că ar putea fi pragmatic pentru X și ne-pragmatic pentru Y să creadă că p. Dar faptul că este pragmatic pentru X să creadă că p nu are nimic de-a face cu conținuturile minții lui X, cu ceea ce X gândește: faptul că este pragmatic pentru X să creadă că p este în întregime independent de minte sau obiectiv. Similar pentru Y. Este, obiectiv vorbind, ne-pragmatic pentru Y să creadă că p. Totuși, e greu de văzut cum, o dată făcute aceste considerații, un enunț singular nu va sfârși prin a fi adevărat, și fals, în același timp.

Evaluarea pragmatismului. Pragmatiștii au cu singuranță dreptate să accentueze caracterul practic al adevărului, al cunoașterii și al capacității cognitive umane. Dar asta nu înseamnă imediat că pragmatismul este cea mai bună teorie a adevărului. Atunci când pragmatistul spune că un enunț este adevărat pentru că a crede în el este pragmatic, el oferă o portiță teoreticianului corespondenței – în timp ce acceptă caracterul pragmatic al credințelor adevărate – de a pretinde că a crede un enunț este pragmatic pentru că enunțul este adevărat. Pragmatistul spune că harta este o reprezentare corectă, bună a realității pentru că o putem utiliza pentru a ne ghida; teoreticianul corespondenței spune că ne putem folosi de hartă pentru a ne ghida deoarece aceasta este o bună reprezentare a realității. Pragmatistul gândește că singura posibilitate de a verifica dacă o credință corespunde realității este încercarea de a ne ghida după ea și a vedea cum cineva se descurcă folosind-o; teoreticianul corespondenței gândește că „a vedea cum se descurcă cineva" presupune producerea unei reprezentări adevărate a realității.

Aici, ca în multe alte situații în care filosofii încearcă să explice cele mai importante dintre conceptele noastre, argumentele și contra-argumentele proliferează într-un complex *model dialectic* (*dialectic* = „cu privire la o serie de argumente opuse"). Până la urmă, aceasta demonstrează cât de dificil este de înțeles până și un concept atât de familiar cum este adevărul. Învățăm, revăzând întreaga argumentație, că într-adevăr nu există un răspuns scurt și confortabil la întrebarea „Ce este adevărul?".

Teoria adevărului asertabilitate

O mult mai recentă viziune asupra adevărului – una în spiritul pragmatismului, deși neînrudită din punct de vedere istoric – încearcă să explice practica noastră cognitivă de bază în termenii *asertabilității* (sau ai *asertabilității garantate,* sau ai *întemeierii aserțiunii*). Conform acestei viziuni,

Un enunț, S, este adevărat DACĂ ȘI NUMAI DACĂ

S este asertabil.

Mai întâi, o observație asupra terminologiei. *Aserțiune* înseamnă același lucru ca și *enunț; asertabil* înseamnă că merită să fie asertat. Un enunț merită să fie asertat (sau este asertabil) numai în cazul în care aserțiunea este, sau ar putea fi, justificată sau garantată. Ceea ce urmează este o explicație, din punctul de vedere al teoriei adevărului asertabilitate, a ceea ce se petrece când cineva decide să facă o aserțiune.

Cei mai mulți oameni, în mare parte a timpului, nu vor să exprime enunțul „Plouă" dacă nu este adevărat că plouă. De obicei, asertăm (sau spunem) că plouă numai după ce am verificat dacă enunțul nostru corespunde realității. Pentru exemplul nostru de enunț, asta ar presupune lucruri precum uitatul pe fereastră pentru a vedea dacă plouă. Teoreticianul asertabilității va fi convins că aceasta este o prezentare corectă a ceea ce se petrece, descrisă la un anumit nivel de abstracție (exact nivelul de abstracție la care teoria corespondenței este evident corectă). Mai concret: oricum, tot ceea ce am făcut anterior aserțiunii că plouă este în mod normal o probă suficientă pentru aserțiunea noastră.

Operaționalitatea. Ceea ce distinge crucial teoria asertabilității de cea a corespondenței este pretenția suplimentară conform căreia a aduna probe (sau ceva asemănător) este tot ceea ce putem face. Pentru fiecare enunț există un *test* (sau un *set de teste*) pe care îl (le) putem pune curent la lucru. Dacă aceste texte dau rezultate pozitive, suntem întemeiați să facem aserțiunea. Un mod echivalent de a spune acest lucru este că, dacă testele dau rezultate pozitive, aserțiunea noastră nu poate fi criticată. Presupusul avantaj al teoriei asertabilității față de cea a corespondenței este caracterul ei *în întregime operațional*: asertabilitatea, relativ la un enunț dat, este definită întotdeauna în termenii unor teste pe care le putem curent pune la lucru, sau cu care putem curent opera. Prin contrast, teoria corespondenței, care ne spune că ar trebui să

fim siguri că enunțurile noastre sunt adevărate, este *nonoperațională*. „A ne asigura că enunțurile noastre sunt adevărate" nu este o rețetă de urmat, din moment ce nu specifică nici o procedură în acest sens.

Teoreticianului corespondenței i se oferă posibilitatea să replice că teoria sa nu este concepută să furnizeze rețete de urmat în stabilirea adevărului, dar acest lucru este ceea ce, în ochii teoreticianului asertabilității, face din teoria corespondenței o teorie corectă din punct de vedere formal, dar o teorie *limitată* a adevărului.

O dificultate a teoriei adevărului asertabilitate. O dificultate majoră a teoriei asertabilității derivă, simplu, din faptul că *adevărat* nu înseamnă *asertabil*. Putem demonstra aceasta prin ceea ce s-ar numi „argumentul întrebării deschise". Putem întreba cu sens: „S este asertabil, dar este S adevărat?" Cu alte cuvinte, chiar dacă suntem convinși că S este asertabil, persistă încă întrebarea (adică nu este stabilit) dacă S este adevărat. Și aceasta nu ar fi o întrebare deschisă dacă *asertabil* și *adevărat* ar fi perfect sinonime.

Argumentul întrebării deschise, valabil și împotriva teoriilor pragmatice, este irefutabil. Teoreticianul asertabilității nu ar trebui să identifice adevărul cu asertabilitatea. Ceea ce nu înseamnă că teoria asertabilității ar trebui simplu respinsă: ea are o contribuție importantă la înțelegerea adevărului atât timp cât o interpretăm ca susținând că „asertabil" este *contrapartea operațională* a lui „adevărat". (Ceea ce ne lămurește cu adevărat teoria asertabilității este *de ce* „adevărat" necesită o contraparte operațională.)

Două pretinse dificultăți ale teoriei adevărului asertabilitate. Prima: câteodată se pretinde că teoria asertabilității este o teorie a *consensului social*; cu alte cuvinte, grupul social din care facem parte specifică testele care trebuie să iasă pozitiv pentru ca aserțiunile noastre să fie scutite de critică. Indiferent care teste sunt agreate, ele sunt cele care contează. Argumentul scoate oricum la iveală o înțelegere greșită a teoriei asertabilității: faptul că testele sunt cele potrivite nu se bazează pe consensul unui grup social, ci pe relevanța lor în raport cu conținutul aserțiunilor. Nu grupul, ci conținutul a ceea ce este asertat determină testele care contează. Relevanța unui test dat pentru o aserțiune dată se presupune a fi ceva ce poate fi explicat și demonstrat.

A doua: se poate susține că teoria asertabilității face imposibilă asertarea întemeiată a ceva fals, în timp ce simțul comun ne spune că oamenii au ocazional temeiuri să aserteze ceea ce este de fapt fals.

Asertând că Pământul este plat, oamenii din Evul Mediu ne pot oferi din nou un exemplu. Încă o dată, argumentul întrebării deschise are putere: era întemeiat asertabil că Pământul este plat, dar era adevărat? Dacă *adevărat* este definit ca „asertabil în mod întemeiat", aserțiunea întemeiată a ceva fals este exclusă din start. Ne bizuim pe testele a căror trecere ne determină să avem temei în aserțiunile noastre, dar știm că nici un test nu este perfect. S poate să fi trecut toate testele pe care le avem la dispoziție – teste pe care le putem considera rezonabil ca stabilind statutul de adevărat al lui S – și să fie totuși fals.

Întemeierea

Întemeierea ca o condiție necesară a cunoașterii

Condiția (iii) în analiza standard a cunoașterii ne spune că nu putem cunoaște ceea ce credem fără temei. Primul lucru ce trebuie clarificat este că întemeierea se separă de condiția adevărului. Puteți satisface condiția (ii) fără a satisface și condiția (iii); cu alte cuvinte, puteți crede ceva ce este adevărat și încă să nu fiți justificați în credința voastră. Similar, puteți satisface condiția (iii) fără a satisface credința (ii); cu alte cuvinte, puteți crede cu temei ceva ce este fals. Bineînțeles că se întâmplă foarte des să credeți ceva ce este adevărat și să aveți și temei pentru credința voastră (sau să credeți că ceva este fals și să nu fiți întemeiați în credința voastră). Acestea sunt cele mai evidente posibilități, dar și situațiile în care adevărul și întemeierea merg separat sunt de asemenea posibile.

De ce întemeirea este necesară pentru cunoaștere

De ce credința adevărată nu este îndeajuns pentru cunoaștere? Cel mai simplu răspuns este că întemeierea este dată în chiar conceptul de cunoaștere pe care, de altfel, îl folosim. Acesta este un răspuns pe cât se poate de corect. Dar există și o explicație pentru care avem conceptul cu exact acele condiții necesare pe care le instituim pentru a-l defini. Ceea ce vrem să facem când numim ceva cunoaștere este să arătăm că este ceva pe care ne putem baza, de care putem fi foarte siguri

– dacă nu absolut siguri – că este corect. Imediat ce clasificăm ceva drept cunoaștere, ne dorim să fim capabili a o folosi, pe cât posibil, cu maximă siguranță, ca bază a planurilor și acțiunilor noastre.

Deși credințele care sunt produsul unor presupuneri întâmplătoare norocoase sau al unor prejudecăți sau în alt mod irațional derivate, și care nu sunt susținute de probe relevante, ar putea fi ocazional adevărate, niciodată nu ne vom putea încrede și că ele vor fi adevărate. Credințele adevărate care sunt „întâmplător" adevărate nu ne furnizează *maxima certitudine* pe care o promite cunoașterea. Presimțirile, presupunerile, „intuițiile" și cele asemănătoare, deși suntem obligați ocazional să ne întoarcem la ele, sunt pur și simplu prea riscante. Folosirea lor seamănă cu un joc de noroc. Prin contrast, folosirea cunoașterii presupune un *risc minimal*.

Natura întemeierii

Vorbim aici despre întemeiere numai în legătură cu credințele – ceea ce deseori numim întemeiere *doxatică* (*doxatic* înseamnă, simplu, „legat de credință"). Deciziile, acțiunile, planurile, regulile și posibil, sentimentele pot fi de asemenea întemeiate (sau neîntemeiate), dar ceea ce vrem să spunem în fiecare din aceste cazuri prin *întemeiere* nu este același lucru cu ceea ce vrem să spunem prin întemeierea credinței. Analiza întemeierii unei păreri, sau a întemeierii doxatice, este cuprinsă (dată) în ideea comună că o persoană are temei să creadă ceva numai în cazul în care are „motive întemeiate" pentru credința sa. Deși cuvântul *motiv** înseamnă câteodată și *cauză* (ca în propoziția „Motivul pentru care nu mi-a pornit mașina a fost că nu mai avea benzină"), aici *motiv* nu înseamnă *cauză*. Un hipnotizator m-ar putea determina să cred că Mickey Mouse este președintele Statelor Unite, dar, deși întâmplarea care a cauzat credința mea îmi dă o scuză pentru a crede ceva atât de absurd, nu îmi dă motive întemeiate, rațiuni, pentru a crede aceasta. Motivele care au forță justificatoare (cel puțin pentru majoritatea credințelor) trebuie să fie înțelese în termenii posesiei unor dovezi suficiente.

---

*în engl., *reason* = *motiv*, dar și *rațiune (n. trad.)*

Analiza întemeierii doxatice

Bazându-se pe ideea că întemeierea constă în a avea „motive întemeiate", furnizăm următoarea analiză a întemeierii doxatice:

> X crede cu temei că p DACĂ ȘI NUMAI DACĂ
>
> o ființă umană rațională la modul ideal, ne-distrasă de pasiune sau interes, ar putea dobândi credința că p sau ar furniza dovezi că X a dobândit această credință.

Aceasta este o analiză a întemeierii bazată pe practica umană în ce are ea mai bun. Ființele umane obișnuite, atunci când își formează credințe, nu o fac la modul ideal: pot fi neglijente, grăbite, distrate, bete, drogate, extenuate și tot așa. Oamenii se pot afla și sub stăpânirea unor patimi ca gelozia sau mânia, care le distorsionează băgarea de seamă și le diminuează abilitatea de a prelucra dovezile. Din nou, atunci când suntem puternic interesați de adevărul sau falsitatea unei afirmații am putea fi înclinați la o interpretare tendențioasă, la a înlocui gândirea cu dorința, la autoînșelare și altele asemenea. Ar putea apărea și deficiențe pur intelectuale în modul cum mânuim probele. Suntem întemeiați în a crede ceva numai dacă nici unul dintre acești factori negativi nu se interpun. Poate părea o stare de lucruri foarte neobișnuită, dar formarea credințelor (a ajunge să crezi că plouă când te uiți pe fereastră și observi vremea, a ajunge să crezi că în curte se află câinele după ce i-ai auzit lătratul caracteristic venind din locul potrivit) reușește în mare măsură să evite acești factori perturbatori și este, prin urmare, întemeiată.

Relativitate la probe

Încredințarea cu temei a lui X din analiza de mai sus trebuie înțeleasă relativ la probele pe care X le deține. Prin urmare, nu este nimic surprinzător în faptul că X, care are o mulțime de dovezi pentru p, poate fi întemeiat în a crede că p; în timp ce Y, care nu are nici o dovadă pentru p, nu este întemeiat în a crede că p. Apare aici o problemă mai degrabă de subtilitate care ar trebui adusă în discuție. Judecăm dacă X are sau nu temei pe baza probelor pe care le deține X. Dar se pare că avem cazuri în care X însuși este responsabil de cât de multe (sau cât

de puține) probe are: poate fi X rațional întemeindu-și credințele pe evidențe de a căror sărăcie se face vinovat?

Cazurile de *ratare* sunt ca acestea – cazuri în care există o mulțime de dovezi în jur, pe care cineva le-ar putea obține cu ușurință dacă ar vrea, dar pe care le evită deliberat sau pe care le ascunde. Asemenea cazuri de ratare în formarea credințelor nu ar trebui să treacă drept cazuri de formare a credințelor. Întrebarea se reduce la cât efort pozitiv i se cere unei persoane pentru a obține dovezile potrivite înainte ca părerile formate pe baza acestora să fie calificate ca întemeiate.

Întemeierea neprobatorie

Deși pentru multe credințe are sens să le evaluăm temeiul în legătură cu dovezile, anumite credințe foarte importante nu intră în acest șablon. Care este, de exemplu, dovada mea pentru a crede că triunghiurile au trei laturi, că 2 + 2 = 4 sau că mă aflu în suferință? Sunt cu siguranță de multe ori întemeiat să cred astfel de lucruri, dar credința mea nu pare a fi bazată pe dovezi. Ceea ce sugerează că există ceva de genul unei *întemeieri neprobatorii* (adică nu se bazează pe dovezi). Esența acestui tip de întemeiere poate fi surprinsă în următoarea analiză:

> X are temei să creadă că p DACĂ ȘI NUMAI DACĂ
>
> nu există posibilitatea de a-l critica pe X pentru achiziționarea credinței că p.

Această analiză furnizează o prezentare pe înțeles a întemeierii. Ca și prima dintre analize, acoperă cazurile în care întemeierea este relevantă pentru formarea credințelor – cazuri în care o persoană este pasibilă de critică dacă nu are destule probe, probe corecte, sau dacă acestea sunt greșit administrate. Dar această analiză acoperă și cazurile de întemeiere nonprobatorie, cazuri în care probele nu sunt relevante. O persoană poate avea motive întemeiate să creadă că triunghiurile au trei laturi, că 2 +2 = 4 sau că se află în suferință; și dacă aceste bune motive sunt cele potrivite, ea nu este pasibilă de critică.

În paranteză fie spus, „a fi pasibil de critică" nu are de-a face cu critica pe care cineva o poate face de fapt. În procesul formării credințelor, oamenii fac câteodată greșeli ce trec nedetectate de ei înșiși sau de ceilalți. Se poate întâmpla de asemenea ca cineva să facă critici

nepotrivite – adică acolo unde nu s-a produs nici un fel de greșeală. Prin urmare, „a fi pasibil de critică" este o chestiune obiectivă ce este determinată de conținutul a ceea ce este crezut și de rațiunile pentru a fi încredințați de acesta; nu este o chestiune de „consens social". Tot așa, dacă ne interesează, de exemplu, dacă un matematician este întemeiat într-o anumită credință matematică, va trebui să cerem părerea altor matematicieni, pentru că ei sunt cel mai abilitați în detectarea tipurilor de greșeli pe care cineva le-ar putea face în procesul formării unei credințe de tip matematic.

Cunoașterea și condițiile ei

Am văzut cum condițiile (i), (ii) și (iii) din analiza standard a cunoașterii trebuie satisfăcute in corpore pentru ca o persoană să posede cunoașterea. Acest lucru se întâmplă numai când o persoană crede ceva ce este adevărat și este, de asemenea, întemeiată în credința ei. Când o persoană crede ceva ce este fals și nu are nici temei, acea persoană (este foarte evident) nu deține cunoașterea. Când o persoană crede ceva ce este adevărat dar nu are temei pentru asta, acea persoană, de asemenea, nu deține cunoaștere. (Există cazuri ca acestea, în care o persoană face o presupunere nimerită, sau crede ceva pe bază de superstiție ori prejudecată, dar se întâmplă, în cazuri rare, să creadă ceva ce este adevărat.)

În sfârșit, când o persoană crede ceva ce este fals, dar cu toate acestea are temei, ea încă ratează obținerea cunoașterii. Și există și cazuri de acest gen, cazuri în care există „motive întemeiate" pentru a crede ceva ce de fapt este fals. Prin urmare ar trebui să judecăm că oamenii din Evul Mediu, date fiind probele valabile atunci, erau întemeiați în a crede că Pământul este plat.

Contraexemplele Gettier

Există un acord general asupra faptului că fiecare dintre cele trei condiții ale cunoașterii dezbătute în acest capitol este necesară. Aceasta lasă deschisă întrebarea dacă cele trei condiții sunt împreună suficiente sau suficiente în genul unui „pachet". Ar putea cineva să îndeplinească toate cele trei condiții și încă să nu cunoască? Recent, filosoful american Edmund Gettier (n. 1927) a propus contraexemple la suficiența de

grup a celor trei condiții ce constituie analiza standard a cunoașterii. Contraexemplele sale (și exemplele similare) au devenit cunoscute sub numele de *contraexemplele Gettier*.

Permiteți-ne să considerăm un asemenea exemplu. Să presupunem că mă uit pe fereastra apartamentului meu, că văd ceea ce orice persoană rezonabilă ar lua drept ploaie și aș ajunge să cred că într-adevăr plouă. De fapt, ceea ce văd nu este o ploaie reală, ci un efect special imitând ploaia produs de o echipă de filmare. „Ploaia falsă" vine prin niște stropitori aflate deasupra unui plafon provizoriu. Cu toate acestea și în același timp, afară plouă cu adevărat și – dacă acoperișul provizoriu nu ar fi acolo – ploaia reală ar cădea pe locul ploii din film pe care o văd. Cred că plouă, e adevărat că plouă, am și temei să cred asta; și totuși pare ciudat să spun că știu că plouă. Că părerea mea este adevărată în circumstanțele speciale ale exemplului lui Gettier pare o chestiune de pură coincidență. În orice caz, dovezile mele par a fi cumva deficiente: am ajuns să cred că plouă prin intermediul falsei credințe că ceea ce cade în fața ferestrei mele este ploaie reală.

Nu există nici un acord general printre filosofi despre cum ar trebui mânuite contraexemplele lui Gettier. Posibilitatea de a contrui asemenea exemple semnifică faptul că analiza standard a cunoașterii este incompletă? Nu neapărat. Am putea folosi contraexemplele Gettier pentru a demonstra că judecățile asupra întemeierii sunt, ca multe alte judecăți, *failibile* (*failibil* = posibil greșit) sau *corigibile* (*corigibil* = subiectul unei corecții). În circumstanțele pe care tocmai le-am descris, o persoană care raționează că plouă ajunge la această credință pe o cale rațională. Dacă se dovedește că procedeul de formare a credinței, deși unul în general de încredere, se sprijină pe o prezumție falsă („Plouă cu adevărat afară"), atunci reiese că aceasta nu are temei. La urma urmei, ea ratează satisfacerea condiției (iii), așa că nu este surprinzător că nu știe că plouă.

Considerații asupra conceptului de cunoaștere

O remarcă finală asupra cunoașterii. Numai conceptul singur de cunoaștere îmbină trei perspective diferite. O perspectivă privește cunoscătorul și ceea ce crede el. Altă perspectivă se referă la ceea ce este adevărat în mod curent și care nu are absolut nimic de-a face cu ceea

ce cunoscătorul (sau presupusul cunoscător) crede a fi adevărat. Și ultima perspectivă se leagă de cunoscător (sau presupusul cunoscător) și de motivele sale – bune sau rele, adecvate sau inadecvate – pentru a avea o părere, dar nu are nici o legătură cu viziunile sale cu privire la calitatea rațiunilor sale de a crede.

Am văzut cum conceptul de cunoaștere poate fi analizat în termeni de convingere, adevăr și întemeiere. Fiecare dintre acestea este o condiție necesară pentru cunoaștere și – în ciuda contraexemplelor Gettier – ar trebui probabil privite ca împreună suficiente.

Tipul de credință implicat în analiza cunoașterii este „credința că" (credința ca atitudine propozițională) mai degrabă decât „credința în" (credința ca încredere). A crede că p implică „a gândi că p este adevărat". Aceasta ne conduce la o abordare a conceptului de adevăr.

Sensul relevant al *„adevărului" este cel al adevărului propozițional. Fiecare dintre principalele teorii ale adevărului – teoria nonteorie, teoria corespondenței, teoria coerenței, teoria pragmatică și teoria asertabilității – adaugă câte ceva la înțelegerea conceptului de adevăr.*

În sfârșit, a crede cu temei ceva înseamnă a avea motive întemeiate pentru a fi convins de ceva. Pentru majoritatea credințelor, aceasta înseamnă a avea destule probe potrivite. Pentru toate credințele, înseamnă a ajunge la o credință (cu referire la procesul de formare), într-un mod care nu este pasibil de critică.

Recomandări de lectură

The Encyclopedia of Philosophy la care ne-am referit mai devreme deține articole pentru toți termenii importanți dezbătuți în acest capitol – de exemplu, epistemologie, cunoaștere, teoria corespondenței, teoria coerenței și teoria pragmatică a adevărului. În plus, fiecare dintre cărțile introductive listate în recomandările de lectură pentru Capitolul 1 are o secțiune folositoare despre epistemologie.

Din imensul număr de cărți de epistemologie, următoarele sunt recomandate în mod special: *Belief and Knowledge* (1972) de Robert J. Ackermann; *Theory of Knowledge* (ed. 3, 1988) de Roderick Chisholm; *Knowledge and Belief* (1962) de Jaakko Hintikka; *Analytical Philosophy of Knowledge*

(1968) (această carte conține o bună dezbatere asupra contraexemplelor lui Gettier) de Arthur C. Danto; *Klowledge* (1974) de Keith Lehrer; *Philosophical Explanations* (1981) de Robert Nozick; *Epistemology: New Essays in the Theory of Kowledge* (ed. Avrum Stroll, 1967) și *Truth* (1970) de Alan R. White.

Cea mai bună carte dedicată în întregime teoriei coerenței este *The Coherence Theory of Truth* (1973) a lui Nicholas Rescher. De asemenea, este recomandată pentru dezbaterea teoriilor coerenței *The Structure of Empirical Knowledge* (1985) a lui Laurence BonJour. Pentru teoria pragmatică a adevărului, vezi clasica *Pragmatism* (1907, cu multe reeditări) a lui William James; *An Analysis of Knowledge and Valuation* (1946) a lui Clarence Irving Lewis și *Prospects for Pragmatism: Essays in Memory of F.P. Ramsey* (ed. D.H. Mellor, 1980).

Un volum dedicat originilor epistemologiei în Grecia Antică, pe care un începător serios o va găsi de ajutor, este *Epistemology: Companion to Ancient Thought* (vol. 1, ed. Stephen Everson, 1990).

În sfârșit, fraza „o credință este o hartă după care ne ghidăm" derivă din opera lui F.P. Ramsey, adunată în *The Foundations of Mathematics* (ed. D.H. Mellor, 1978). Termenul „urcuș semantic" provine din opera lui Willard Van Orman Quine; vezi a sa *Word and Object* (1960).

CAPITOLUL 3

Filosofia științei

Acest capitol începe cu o considerație asupra scepticismului filosofic, cu alte cuvinte viziunea conform căreia ființele umane, chiar și în cele mai bune circumstanțe, nu se pot afla în posesia cunoașterii. Deși azi majoritatea oamenilor, inclusiv a filosofilor, consideră din oficiu scepticismul drept un punct fals de vedere, merită efortul să examinăm această viziune, numai și pentru a înțelege de ce anumiți filosofi din trecut au fost sceptici.

Cele două poziții filosofice majore privind sursele cunoașterii sunt raționalismul, care susține că rațiunea sau intelectul reprezintă sursa principală a cunoașterii, și empirismul, care susține că experiența este principala sursă a cunoașterii.

Din secolul al XVII-lea și până în zilele noastre, știința a fost principala sursă a noii cunoașteri. Marea parte a acestui capitol este dedicată încercării filosofiei de a înțelege știința și câteva dintre cele mai semnificative probleme cărora această încercare le-a dat naștere. (Printre altele, încercarea noastră de a înțelege știința ar trebui să ne ajute să răspundem la întrebarea: De ce știința a avut atâta succes?) Vom lua de asemenea în considerație și diferența dintre științele fizice (precum fizica și chimia) și cele sociale (precum sociologia și economia). În sfârșit, vom considera întrebarea dacă există tipuri importante de cunoaștere care nu au nimic de a face cu știința.

Scepticismul

Etimologie

Cuvintele moderne *scepticism, sceptic* (subst.) și *sceptic* (adv.) provin toate din cuvântul grecesc vechi *skeptikos*, ce poate fi tradus prin „căutător". La origine, sceptic era cineva care încă cerceta, căuta răspunsuri, care nu ajunsese încă la credințe stabile. Vechii sceptici se distingeau ei înșiși de *dogmatici* – oameni care au ajuns la vederi și dogme stabilite. În engleza modernă, o dogmă semnifică de obicei o credință compulsivă relativ la un sistem – religios în majoritatea cazurilor – și dogmaticii sunt în mod obișnuit considerați oameni a căror aderență la o credință este obstinată sau irațională. Totuși, acest lucru nu are nimic de-a face cu vechea deosebire între *suspendarea* sceptică *a judecății* și *angajamentul de credință* al dogmaticului.

Definiția scepticismului

Dată fiind etimologia sa, ne-am putea aștepta ca scepticismul să fie o etichetă pentru o fază temporară sau o poziție provizorie, ce va fi abandonată când răspunsurile la anumite întrebări-pivot vor fi în sfârșit găsite. Cu toate acestea, scepticismul s-a consolidat într-o poziție filosofică permanentă. El susține că oamenii *manifestă o lipsă în cunoaștere*. Cei mai convingători dintre sceptici nu trec de această simplă aserțiune. Cu toate acestea, în practică, cei mai mulți dintre sceptici par a considera imposibilă cunoașterea.

Scepticismul global/Scepticismul local

Un sceptic *global*, sau complet, susține că oamenii ratează în întregime cunoașterea – cu alte cuvinte, că fiecare pretenție de a cunoaște ceva este, fără excepție, incorectă. Un sceptic *local* sau parțial, susține că oamenii ratează cunoașterea în anumite domenii sau în legătură cu anumite chestiuni. Unii oameni atribuie cunoașterea viitorului; alții sunt sceptici. Unii oameni susțin apartenența cunoașterii la divinitate sau la viața de apoi; alții sunt sceptici. Și tot așa. Scepticismul local

(sau parțial, sau specific unui domeniu) trebuie să se sprijine pe argumente legate de posibilitatea cunoașterii în acea zonă. Anumite scepticisme zonale ar putea fi susținute cu argumente serioase, chiar dacă nu există nici un argument puternic în sprijinul scepticismului global.

Argumente în sprijinul scepticismului global

O mulțime de argumente au fost avansate de sceptici, antici sau moderni, pentru a distruge obișnuita încredere cognitivă. Aceste argumente operează prin suprapunere și cumulativ. Ceea ce urmează sunt trei dintre cele mai importante argumente generatoare de scepticism.

Argumentul criteriului. Nu putem distinge adevărul de falsitate în lipsa unui criteriu sau a unei reguli. Bineînțeles, acel criteriu trebuie să fie adevărat. Sau nu avem nici un motiv să gândim că este adevărat sau trebuie să introducem un al doilea criteriu care-i garantează adevărul. Atunci vom avea din nou aceeași problemă, de această dată relativ la al doilea criteriu. Este nevoie de foarte puțină reflecție pentru a vedea că am intrat într-un *regres la infinit* – adică o serie de pași, fiecare cerând logic un alt pas, și tot așa, fără sfârșit.

Argumentul dovezii. Indiferent de dovezile pe care le avem în sprijinul unui enunț, nu putem fi încă absolut siguri că enunțul este adevărat. Asta pentru că este posibil, dată fiind dovada respectivă, ca enunțul să fie fals. Dovada – sau ceea ce luăm noi drept dovadă – poate fi în întregime înșelătoare.

Argumentul echilibrului. Orice argument s-ar avansa în sprijinul unui enunț, este întotdeauna posibil de găsit (sau, pentru o persoană inteligentă, de construit) argumente pentru contrariul lui. Argumentele *pro* și *contra* se găsesc astfel în echilibru, așa·că o persoană rațională își suspendă judecata, neavând mai multe motive să creadă că enunțul este adevărat decât să creadă că opusul lui este adevărat.

Evaluarea argumentelor generatoare de scepticism

Fiecare dintre argumentele în sprijinul scepticismului ne arată câte ceva despre conceptul de cunoaștere, dar nici unul nu ar trebui să ne determine să credem că este imposibilă cunoașterea. Vom examina pe rând fiecare argument.

Evaluarea argumentului criteriului. Nu este adevărat, așa cum pretinde argumentul criteriului, că ne bazăm pe un singur criteriu atunci când decidem ce enunțuri să acceptăm. În judecățile cu privire la ade-

vărul sau falsitatea enunțurilor individuale, ne bazăm pe o mulțime de alte enunțuri, al căror adevăr îl considerăm ca dat. Aceste enunțuri din oficiu constituie *substratul de presupoziții* al fiecărei ocazii de a judeca. Așa cum se desfășoară viața noastră cognitivă, s-ar putea să avem ocazia să modificăm sau să respingem un element care a fost, până atunci, o presupoziție de substrat; oricum, acesta nu este un motiv pentru pierderea globală a încrederii cognitive. Modestia, ezitarea și recunoașterea realistă a faptului că foarte des – într-adevăr, aproape întotdeauna – există loc pentru o îmbunătățire a cunoașterii nu ar trebui să conducă la defetism.

Evaluarea argumentului dovezii. Toate premisele argumentului dovezii sunt corecte, dar ele nu susțin pretenția că nu deținem cunoaștere. Indiferent câte probe avem în sprijinul unui enunț, este *logic posibil* ca enunțul să fie fals. Aceasta înseamnă tocmai că nu este implicată nici o contradicție dacă se va dovedi că un enunț dat (chiar dacă în sprijinul său sunt aduse dovezi puternice) este fals. Pentru a ne determina să înțelegem aceasta, filosofii au pus deseori în discuție posibilități oarecum forțate. Un exemplu faimos este cel al „creierului din recipient". Dacă aș fi fost un creier într-un recipient (să spunem că am fost păstrat în viață după un accident care mi-a distrus în întregime corpul) și lucrurile au fost aranjate în așa fel încât sistemul meu nervos să primească impulsurile corecte, aș fi putut avea experiențe de orice tip. Toate judecățile bazate pe experiență pe care le fac acum – de exemplu, că stau în biroul meu, că apăs tastatura unei mașini de scris, și tot așa, pot fi false.

Două lucruri ar trebui precizate în legătură cu acest exemplu și cele similare. Ceea ce ele spun că este logic posibil este într-adevăr logic posibil. Dar ceea ce este numai logic posibil, dar despre care nu avem motive să gândim că este cazul nostru, nu ar trebui să submineze încrederea noastră cognitivă.

Ceea ce face de fapt al doilea argument în sprijinul scepticismului este să introducă un nou și nerealist standard pentru „a fi întemeiat". X este întemeiat să creadă că p (conform celui de-al doilea argument) DACĂ ȘI NUMAI DACĂ este logic imposibil (date fiind probele deținute de X) ca p să fie fals. Conceptul nostru curent de cunoaștere ne permite să *distingem* situațiile în care cineva știe ceva și cele în care – indiferent de ce s-ar putea pretinde – nu există nici un fel de cunoaștere. Abilitatea de a deosebi, care face atât de folositor conceptul

nostru curent de cunoaștere, se pierde dacă acceptăm standardele de cunoaștere pe care nu le putem satisface.

În circumstanța cea mai favorabilă, ajungem să credem diferite lucruri pe baza unui tip de dovezi care ar determina orice persoană rațională să îmbrățișeze aceleași păreri. În asemenea circumstanțe, suntem îndreptățiți să spunem că știm lucrurile pe care le credem. Suntem de asemenea îndreptățiți, în cele mai bune circumstanțe, să spunem că „suntem siguri". Avem dreptul să spunem că suntem „absolut siguri"? Nu chiar. Chiar și în cele mai bune circumstanțe, am putea ajunge să greșim.

Încă o dată, faptul că realizăm acest lucru nu ar trebui să provoace o criză a încrederii cognitive. Pretențiile de tip cognitiv sunt *falibile* (adică pasibile de a fi greșite) și, legat de aceasta – din fericire! – *corigibile* (adică pot face obiectul unei corecții). Din nou, deținem cunoaștere atunci când suntem siguri cât este de *uman posibil.*

Evaluarea argumentului echilibrului. Argumentul echilibrului ar putea fi expus ca versiunea filosofică a platitudinii „orice situație are două fețe". Și argumentul echilibrului, și platitudinea înrudită cu el surprind ceva corect. Aproape întotdeauna există argumente *pro* și *contra,* mai ales în ce privește chestiunile complicate, controversate sau nu în întregime clare. Argumentul echilibrului ne amintește (cu folos) că nu ar trebui să ne hotărâm înainte de a asculta argumentele ambelor părți. Acestea fiind zise, rămâne cazul în care argumentul echilibrului se sprijină până la urmă pe ceva ce nu este corect: *nu* este adevărat că ambele seturi de argumente sunt la fel de bune, de convingătoare sau de valoroase. Cu toate că ar putea într-adevăr exista două fețe ale aceleiași situații, de cele mai multe ori una – din motive întemeiate, logice – merită să iasă învingătoare.

Paradoxul scepticismului

Un paradox se naște atunci când ne simțim forțați să spunem (pe baza argumentelor sau a evidenței bunului simț) ceva ce, cu toate acestea, simțim că nu este corect. Pentru scepticul global (nu și pentru scepticul local), un paradox apare în felul următor: când scepticul global asertează că oamenii nu știu nimic, el pare a pretinde că știe că oamenii nu știu nimic. Dar acest lucru nu poate fi corect: dacă într-adevăr oamenii nu știu nimic, atunci scepticul nu poate ști că oamenii nu știu nimic.

Un faimos sceptic antic, Diogene (cca. 412-324 î.H.), a încercat să scape de paradoxul scepticismului într-un mod foarte original.

Petrecându-și mai mulți ani din viață spunând că oamenii nu știu nimic și că nu merită să spui nimic, Diogene a realizat în final că de fapt el însuși pretindea că știe cel puțin un lucru și – prin acțiunile sale – că arăta că merită să spui cel puțin că nimic nu merită spus! Într-un sfârșit, el a adoptat politica tăcerii absolute și a trăit restul vieții în vârful unui stâlp din piața orașului, ai cărui cetățeni l-ar fi putut indica pe Diogene ca pe singurul sceptic consistent. Diogene a putut arăta că nu a putut aserta sau pretinde că știe: scepticismul ar putea fi adevărat (Diogene a crezut că da), dar, dacă este adevărat, nu s-ar *ști* că este adevărat.

Raționalismul

Etimologie

Cuvântul *raționalism* provine din latină, *ratio* însemnând „rațiune". *Rațiune*, un cuvânt cu un număr de semnificații vagi și înrudite, trebuie înțeles, în acest context, ca referindu-se la o facultate sau putere a minții umane. Rațiunea, în acest sens, mai este numită și *intelect*. Fapt valabil pentru mulți termeni filosofici cruciali, cuvântul *rațiune* este aproape întotdeauna utilizat *prin contrast*, opoziția operațională fiind cea între rațiune și percepție prin simțuri (sau experiența senzorială). O idee în mare a ceea ce semnificăm prin facultatea rațiunii se poate naște considerând următoarele exemple:

(1) Ascultăm sau citim un banc, folosindu-ne de simțuri, dar „ne cade fisa", îi înțelegem poanta, cu ajutorul rațiunii.

(2) Putem deveni familiari cu triunghiurile privind imaginile unor triunghiuri desenate pe tablă sau tipărite în cărți, dar a realiza că triunghiul *trebuie* să aibă trei laturi este ceva ce înțelegem cu ajutorul rațiunii noastre.

(3) Am putea citi definiția unui număr prim în dicționar sau un profesor ne-ar putea spune ce este un număr prim (număr prim = un întreg care nu este divizibil cu nici un alt număr întreg în afară de el însuși și 1), dar trebuie să ne folosim rațiunea pentru a vedea că 2 este – și trebuie să fie – singurul număr prim par.

Definiția raționalismului

Un raționalist susține că rațiunea este sursa întregii cunoașteri umane. (Există și o formă de raționalism mai puțin extremă, care susține că rațiunea este *principala* sursă a cunoașterii sau că rațiunea este sursa celui mai important tip de cunoaștere.)

Raționalismul și matematica

Cei mai importanți raționaliști, inclusiv Platon (cca. 428-347 î.H.) și Descartes (1596-1650), au fost și matematicieni. Acest lucru nu este întâmplător, de vreme ce raționalismul vede în matematică *modelul* sau *paradigma* (sau *cel mai bun exemplu*) al cunoașterii umane. Deși există multe tipuri de adevăruri matematice, toate au în comun o trăsătură foarte importantă: ele sunt *adevăruri necesare*. Adevărurile necesare nu se întâmplă pur și simplu să fie adevărate: ele trebuie să fie adevărate; ele sunt obligatoriu adevărate; ele nu pot să nu fie adevărate; nu există circumstanțe care le face sau le-ar putea face să fie false.

2 + 2 = 4 ca exemplu de adevăr necesar

Să considerăm elementara ecuație matematică 2 + 2 = 4. Deși dvs. și eu am putea învăța asta arătându-ni-se lucruri precum *agregarea* a două întreguri cu alte două întreguri, raționaliștii argumentează corect că 2 + 2 = 4 nu depinde de asemenea experiențe. Nu este o generalizare a experiențelor noastre de agregare sau de punere împreună a unor obiecte. Dacă ar fi o generalizare a experienței, ar deveni subiect de corecție pe baza unor experiențe viitoare. (Astfel, cineva ar putea generaliza rațional că „Toate metalele sunt solide la temperatura camerei" înainte de a întâlni mercurul.) Cu alte cuvinte, ecuația noastră ar putea fi *corigibilă*. Dar noi nu privim 2 + 2 = 4 ca pe ceva corigibil.

Un exemplu ar putea clarifica lucrurile. În fapt, nu toate agregările sunt aditive. Doi ml de alcool pur amestecați cu doi ml de apă nu dau patru ml de lichid, ci ceva mai puțin. (Există o bună explicație pentru ceea ce se întâmplă: moleculele de dimensiuni diferite se strecoară unele printre altele, așa cum se întâmplă, dar la nivel microscopic, cu sticla și nisipul.) Dar nu vom privi cazul alcool/apă (sau cazul sticlă/nisip, pentru a mai da un exemplu) ca un indicator că ceva nu este în regulă cu aritmetica. 2 + 2 = 4 nu prezice ce vom obține când punem

diverse lucruri împreună, le amestecăm și tot așa; 2 + 2 = 4 se referă la numere, și ceea ce spune despre numere este cu necesitate adevărat.

Evaluarea raționalismului

Abordarea raționalistă a adevărurilor matematice este mult mai bună decât cea oferită de considerațiile rivale bazate pe experiență, de vreme ce pot explica necesitatea și incorigibilitatea acestora. Ceea ce nu înseamnă, totuși, că raționalismul este cea mai bună perspectivă asupra vieții noastre cognitive. Din cauză că nu este adevărat, așa cum pretinde raționalismul, că toate adevărurile sunt (sau ar trebui să fie) asemenea adevărurilor necesare ale matematicii. Ceea ce face raționalismul este să înlocuiască a doua condiție din analiza standard a cunoașterii („Este adevărat că p") cu aceea mai tare, nerealistă „Este cu *necesitate* adevărat că p". În dezbaterile contemporane asupra adevărului necesar, „cu necesitate" este simbolizat deseori prin „□" (□ este unul dintre cei câțiva așa-numiți *operatori modali.*) Pentru a face explicit statutul modal al lui 2 + 2 = 4, am scrie „□ 2 + 2 = 4".

Câteva din lucrurile pe care le cunoaștem au statutul modal indicat prin „□". Dar există multe alte lucruri pe care le cunoaștem care nu au statutul modal indicat prin *operatorul necesității*. Să presupunem despre câine că se află în curte. Dacă sunt convins că se află în curte și am motive întemeiate pentru credința mea, atunci știu că animalul se află în curte. Dar următorul enunț este fals: □ câinele se află în curte. Nu este adevărat, chiar dacă se află în curte, că acesta *trebuie* să fie în curte. Chiar dacă este foarte probabil să fie în curte (pentru că întotdeauna este acolo; pentru că este legat acolo etc.), ceva însă s-ar fi putut întâmpla – de exemplu, un cutremur – care să fi avut drept rezultat fuga câinelui. În orice caz, nu poate fi cu necesitate adevărat despre câine că se află în curte pentru că nu este un adevăr necesar ca acel câine în particular, despre care vorbim, să existe în primul rând.

„A priori", „analitic" și „sintetic"

Trei termeni larg utilizați ne vor ajuta să explicăm diferența dintre raționaliști și non-raționaliști.

1. *A priori.* Expresia latină „a priori" înseamnă, literal, primul, dar în discuțiile despre raționalism a ajuns să însemne

înainte de (sau independent de) experiență. Sigur că raționaliștii au susținut că există ceva de genul cunoașterii *a priori*. Dar așa au făcut și mulți non-raționaliști. Pentru a distinge între raționaliști și non-raționaliști avem nevoie de conceptul de *adevăr analitic* sau *enunț analitic*.

2. *Analitic*. Un enunț este analitic (iar adevărul exprimat este un adevăr analitic) DACĂ ȘI NUMAI DACĂ este adevărat prin definiție. „Burlacii sunt necăsătoriți" și „Triunghiul are trei laturi" constituie exemple de enunțuri analitice.

3. *Sintetic*. Orice adevăr care nu este un adevăr prin definiție este un *adevăr sintetic*. „Câinele este în curte", dacă este un enunț adevărat, stabilește un adevăr sintetic, pentru că nu este o consecință a definiției cuvintelor *câine, curte* sau a altui cuvânt din enunțul „Câinele este în curte".

Raționaliștii și non-raționaliștii sunt de acord că adevărurile analitice sunt cunoscute *a priori*. Enunțul „Burlacii sunt necăsătoriți" va fi susținut de oricine îl înțelege. Și oricine care crede că este necesară trecerea în revistă a burlacilor pentru a vedea dacă sunt necăsătoriți este victima unei interpretări total greșite. Totuși, raționaliștii – și numai ei – susțin că avem cunoașterea *a priori* a adevărurilor sintetice. Raționaliștii nu pretind în mod obișnuit că știu *a priori* lucruri de genul câinele este în grădină; mai degrabă ei tind să nu recunoască asemenea cunoaștere ca fiind cunoaștere în adevăratul sens al cuvântului.

Un exemplu de ceea ce raționalistul ar putea pretinde că știm *a priori* este că *orice fenomen are o cauză*. Acest lucru trebuie atent deosebit de adevărul analitic conform căruia *orice efect are o cauză*. Dacă știm *a priori* că „fiecare fenomen are o cauză" sau, cu alte cuvinte, că „fiecare fenomen este un efect", am avea un exemplu de cunoaștere *sintetică a priori*.

Raționalismul și realitatea matematică

Non-raționaliștii privesc adevărurile matematice ca adevăruri prin definiție (sau drept consecințe ale definițiilor). Din punctul de vedere non-raționalist, cunoașterea acestor adevăruri este un exemplu de cunoaștere *a priori* a adevărurilor analitice. „2 + 2 = 4" este adevărat datorită definițiilor lui „2", „4", „+" și „=". Prin contrast, raționaliștii

privesc adevărurile matematice ca adevăruri sintetice. Adevărurile matematice, din punctul de vedere raționalist, se referă la un domeniu separat, autonom și ireductibil, cel al realității matematice, despre care oamenii, folosindu-și rațiunea în formă pură, pot face descoperiri.

Ineismul

Deși nu intră în definiția raționalismului, mulți raționaliști au susținut că parte din cunoașterea umană este *dată* (înnăscută). Ceea ce face atractivă această ipoteză (ocazional numită și ipoteza *nativistă*) este faptul că pare plauzibil să susținem că ființa umană ar trebui să știe ceva pentru a învăța ceva. A porni de la a scormoni și a învăța totul din experiență nu pare posibil. Acest lucru este argumentat, în cazul important al limbajului, de lingvistul contemporan Noam Chomsky (n. 1928).

Probabil că nu este adevărat că ne-am născut în posesia unei cantități de cunoaștere, în sensul de cunoaștere „propozițională". Totuși pare rezonabil să pretindem că sistemul nostru nervos (creierul) este structurat la naștere în așa fel încât primim un know-how structural (informat). Câteodată, experiența este simbolizată de scrierea pe o tablă goală, sau *tabula rasa*. Imaginarea minții umane în forma unei table nescrise, lipsite de idei și principii înnăscute, este asociată cu empirismul britanic clasic, în particular cu John Locke (1632-1704).

Empirismul

Etimologie

Cuvântul *empirism* derivă din grecescul *empeiria*, care înseamnă experiență. Deși cuvântul *experiență* este folosit în engleză într-o varietate de sensuri (permițându-ne să vorbim despre „gândirea despre ceva" pur internă sau despre „a înțelege ceva" ca despre o „experiență"), în discuțiile empirismului experiență înseamnă întotdeauna *experiență senzorială* – adică experiență ce depinde în mod esențial de funcționarea unuia sau mai multora dintre simțurile noastre.

Definiția empirismului

Un empirist susține că experiența este sursa întregii cunoașteri umane. (Există și forme mai puțin extreme de empirism, care susțin că experiența este principala sursă de cunoaștere sau că experiența este sursa celui mai important tip de cunoaștere.)

Empirismul și observația

Empiriștii pornesc de la ideea foarte plauzibilă după care cunoașterea lumii trebuie să se bazeze pe observarea acesteia. De exemplu, nici o cantitate de gândire nu-mi va permite să cunosc dacă în curte se află câinele; voi afla asta numai prin intermediul unei anumite forme de observație. În mod obișnuit, *văd*, simplu, câinele în curte; oricum, și alte simțuri ar putea juca un rol în observația mea.

Cum lucrează simțurile noastre

Deși în mod obișnuit luăm de-a gata ce ne oferă simțurile noastre, empiriștii bazându-se pe știință dau o explicație a modului cum acestea funcționează. Astfel, ei ne arată de ce simțurile noastre ne furnizează informații despre lume. Permiteți-ne să schițăm această explicație pentru *vedere*, probabil cea mai importantă dintre „modalitățile" noastre senzoriale, luând în calcul și calitatea, și cantitatea informației furnizate. Când văd câinele în curte, procesul începe cu lumina reflectată pe suprafața câinelui. Restul poveștii e ceva mai complicat. Pe scurt, lumina este focalizată de lentilele ochiului către retină, unde celulele receptoare trimit impulsuri către nervul optic. În decursul procesului, energia luminoasă a fost convertită în semnale electrochimice modelate complex. Nervul optic transportă aceste semnale la creier, unde – într-o manieră încă imperfect înțeleasă – sunt decodificate și se produc experiențele vizuale adevărate. Vederea ne furnizează informația – în acest caz, despre localizarea câinelui – deoarece câinele *cauzează* experiența.

Din punctul empirist de vedere, rationalistul, care crede că mintea umană, prin gândire pură, poate da o cunoaștere substanțială a lumii ne cere să credem într-un fel de minune. Trebuie să recunoaștem că empiristul ne furnizează un punct de vedere vorbind despre procese ce

ne sunt familiare – și cel puțin la suprafață – bine înțelese. Deși perspectiva empiristă a simțurilor surprinde ceva evident corect despre modul în care este cauzată experiența, există însă probleme pe care empiristul trebuie să le considere.

Senzație și percepție

De multe ori se pretinde, ca obiecție la empirism, că noi nu vedem realmente obiecte particulare precum câini și pisici, mese și scaune. Tot ceea ce furnizează vederea (în cazul câinelui, să zicem) este o pată brună ce se mișcă în câmpul nostru vizual. Conform acestui punct de vedere, simțurile noastre ne furnizează senzații specifice simțurilor (pete colorate, sunete etc.) pe care le numim câteodată *date senzoriale* sau *sensa*. Din aceste date senzoriale „inferăm" apoi, sau „construim" lumea obișnuită.

De fapt, simțurile noastre nu operează izolat de restul sistemului nostru nervos. Vedem realmente câinele deoarece *percepția* implică nu numai înregistrarea „fotografică", dar și toate abilitățile noastre de recunoaștere și clasificare. Nu ochii văd, *eu* văd, folosind ochii plus creierul. Termenul de „percepție" este rezervat de obicei vederii, auzului „inteligente" și tot așa. Senzația este prin urmare unul – și numai unul – dintre factorii percepției.

Empirismul naiv

Empiriștii contemporani admit în general că experiența senzorială este numai unul dintre factorii de producere a unei cunoașteri senzoriale; prin urmare, experiența senzorială este înțeleasă ca o condiție necesară – nu și suficientă – a unei asemenea cunoașteri. Din nou, empiriștii contemporani au abandonat în general imaginea tablei curate (*tabula rasa*): mintea (rațiunea, intelectul) este admisă ca un partener activ în producerea cunoașterii. Viziunea conform căreia noi suntem recipiente pasive de informație și după care cunoașterea se naște ori de câte ori deschidem simplu ochii și privim lumea din jurul nostru este astăzi univesal respinsă ca *empirism naiv*. (Aici, *naiv* este un termen peiorativ, deseori polemic, pentru a denigra puncte de vedere privite ca simpliste – puncte de vedere care nu iau în seamă subtilități și complexități esențiale.)

Empirismul logic

Deși unii empiriști, printre care John Stuart Mill (1806-1873), au încercat să explice chiar și adevărurile necesare ale logicii și matematicii ca generalizări ale experienței, empiriștii contemporani fac de obicei o distincție netă între adevărurile analitice – care sunt *a priori*, în întregime independente de experiență – și cele sintetice, care depind de experiență și observație. (Vezi definițiile lui *a priori* și *analitic* de mai sus, în acest capitol.)

A Posteriori

Termenul *„a posteriori"* este antonimul lui *a priori*. În latină, el înseamnă, simplu, „după" (aproximativ), dar în discuțiile despre raționalism și empirism înseamnă întotdeauna dependent de experiențe particulare, observații sau experimente. Putem reda poziția empiriștilor logici contemporani astfel: orice cunoaștere *non-analitică* sau *sintetică* sau *substanțială* este cu necesitate *a posteriori*.

Cunoaștere directă/Cunoaștere prin descripție

Luând în considerație rolul experienței în viața cognitivă umană, filosofii au făcut deseori distincție între acele lucruri de care luăm direct cunoștință (prin urmare, cunoscute la prima mână) *cunoașterea directă* și acele lucruri pe care le cunoaștem pe baza unor descrieri, adică indirect, sau din auzite (*cunoaștere prin descripție*). Distincția este, în cel mai bun caz, relativă și imprecisă, de vreme ce conceptul *încunoștințării directe* nu poate fi explicat în termeni preciși, non-comparativi: există întotdeauna posibilitatea să luăm cunoștință mai direct cu altceva. Este interesant de observat că anumite lucruri par a cere întâlnirea directă pentru o cunoaștere adecvată a lor – de exemplu, cunoașterea culorilor sau a operelor de artă. Alte lucruri pot fi cunoscute cu variate grade de adecvare atât prin cunoștință directă, cât și prin descripție – oamenii constituie aici un bun exemplu. În sfârșit, există multe lucuri despre care credem că există, dar de care nu suntem și nu putem fi direct încunoștințați. Electronii și virusurile sunt exemple de netăgăduit.

Știința

Etimologie

Cuvântul *știință* provine din latinescul *scientia* („cunoaștere"). La un moment dat, *știință* a fost folosit în limba engleză pentru a acoperi toate tipurile de cunoaștere; însă nu se mai întâmplă așa. (Ar trebui să adăugăm că, în Grecia antică, cuvântul *sophia* a fost utilizat similar, pentru a acoperi toate tipurile de cunoaștere, inclusiv cea asociată cu știința în sens modern. Până departe în epoca modernă, însuși cuvântul *filosofie* era de asemenea folosit pentru a desemna ceea ce acum aparține științei; astfel, Isac Newton (1642-1727), pe care azi îl considerăm mai ales fizician, era considerat la vremea sa drept un „filosof al naturii".)

Definiția științei

Deși cei mai mulți dintre noi au o oarecare idee despre ceea ce este știința și ar putea chiar întocmi o caracterizare de tipul unei liste „lucruri precum fizica, chimia sau biologia, plus, probabil, lucruri precum psihologia, economia sau sociologia" nu există o cale simplă pentru a defini știința.

Sigur că nu există o trăsătură singulară, sau măcar un set minim de trăsături, comună tuturor științelor. De la începutul secolului acestuia și până la sfârșitul anilor '50, filosofii științei au încercat să elaboreze o concepție abstractă, atotcuprinzătoare a științei. Azi, însă, ei tind să privească conceptul de știință ca pe un concept al *asemănării de familie* care se aplică unei mulțimi de domenii parțial suprapuse. Această abordare contemporană se referă la știință în termenii a patru factori interrelaționați: practica științei, istoria ei, existența ei ca instituție și metodologia ei.

Știința ca practică

În loc să privească știința ca pe un corp de cunoaștere ce trebuie definit (pur abstract) în legătură cu vocabularul sau cu obiectul ei de studiu, abordările contemporane ale științei accentuează pe faptul că știința este ceva ce fac oamenii – o practică umană. Într-adevăr, am

putea defini știința drept „ceea ce fac savanții". Definiția ar putea părea circulară, atâta vreme cât am merge mai departe definind omul de știință ca pe cineva care „face știință", dar de fapt nu este nici o dificultate în a selecta oamenii de știință. Așadar, separându-i, putem face studii detaliate asupra a ceea ce fac ei.

Relevanța istoriei

Știința are o lungă și complicată istorie. Astăzi este general admis că nu putem înțelege natura științei contemporane fără a-i studia istoria. În practică, acest lucru presupune studierea istoriilor mai multor științe particulare. Singurul pariu ce poate fi câștigat pentru înțelegerea științei contemporane este să privim către istoricul dezvoltării ei. La fel, dacă dorim să înțelegem relația dintre două științe, cea mai fructuoasă abordare este cea a legăturilor lor istorice. În orice caz, este important să ținem minte că, atunci când filosofii vorbesc de înțelegerea unei științe, ei vorbesc despre cuprinderea științei de către un outsider, un non-participant, care presupune plasarea ei într-un spectru larg de activități intelectuale ale omului. Adică ei *nu* vorbesc despre înțelegerea pe care o posedă un insider, un participant.

Instituționalizarea

În cursul studierii științei ca pe o practică ce se dezvoltă istoric, nu putem să nu observăm că toate științele devin din ce în ce mai instituționalizate. Până la urmă, un savant nu este un gânditor izolat, ci un participant într-o secție științifică a unei universități, a unui colegiu sau într-un institut de cercetare. El are colegi cu care schimbă informații, atât formal cât și informal, și cu care colaborează în experimente și cercetare. Mai există, pentru fiecare specialitate în parte, ceea ce ar putea fi numit „colegiul invizibil" – totalitatea oamenilor de știință de oriunde ar fi ei, care se privesc unul pe altul ca practicând același tip de știință. Membrii colegiului invizibil păstrează legătura prin telefon, prin corespondență, schimbând primele forme ale viitoarelor comunicări, citind sau contribuind la redactarea comunicărilor științifice.

Comunicări științifice. Indiferent ce altceva mai poate produce, rezultatul obișnuit ale activității științifice îl constituie comunicările. Pe lângă circulația lor informală anterioară publicării, aceste comunicări sunt trimise anumitor publicații de profil, unde sunt supuse unui proces de evaluare cunoscut sub denumirea de „trecere în revistă". Comuni-

cările sunt evaluate după criterii de valoare și abia apoi publicate. Importanța unei comunicări este determinată de cât de des este „citată" ulterior (se face referință la ea) de către alți lucrători în domeniu.

Ajunge ca cineva să citească un spectru larg de publicații științifice sau – mai bine! – să viziteze laboratoarele științifice de azi sau institutele similare de cercetare pentru a aprecia *diversitatea* muncii științifice. Restrâns, un student care vrea să capete o înțelegere a ceea ce este știința contemporană ar putea profita trecând în revistă spectrul larg de comunicări din revista *Science*, ce poate fi găsită în majoritatea bibliotecilor.

Teoriile practicii științifice: conspirația și consensul. Este uneori sugerat că alegerea a ceea ce trece drept valabil din punct de vedere științific depinde de nimic altceva decât de acordul grupului sau *consensul* acestuia. Totuși, în timp ce savanții țintesc într-adevăr către consens, ei îl obțin prin argumente convingătoare rațional în sprijinul punctelor lor de vedere. Teoriile conspirației – ce ar putea fi considerate versiuni nedemocratice în fiecare domeniu științific – susțin că o mână de personalități puternice în fiecare domeniu științific acționează în calitate de „gardieni", controlând accesul la publicații, funcții și fonduri de cercetare.

Este adevărat că, de obicei, savanții sunt înclinați să ia foarte în serios autoritățile recunoscute și că știința nu este mai imună în fața „vânătorilor de autoritate" bucuroși să arunce mereu mănușa decât alte domenii ale strădaniilor umane; cu toate acestea, dat fiind modul de instituționalizare al științei, nici un individ sau grup din lumea științei nu ar putea să promoveze sau să apere efectele unei științe „greșite", chiar dacă ar dori aceasta. (E adevărat, puterea într-un stat totalitar a fost ocazional folosită pentru redirecționarea – sau pentru alt gen de amestec – procesului obișnuit al cercetării științifice, dar asta nu face ca știința ca instituție obișnuită să devină suspectă.) Rezultatul muncii științifice trebuie publicat. El devine atunci subiect de analiză pentru indivizi ale căror cariere vor fi favorizate de eventuala detecție a unor erori sau inadvertențe. Așadar, formele de instituționalizare ale științei sunt cele care-i obligă pe practicieni la ostilitate și face aceasta pe baza unei motivații nu mai înalte decât aceea a simplei competiții între oameni. (Toate acestea nu neagă faptul că mulți savanți sunt motivați de combinația între curiozitatea dezinteresată și pasiunea pur intelectuală de a rezolva probleme științifice de dragul științei însăși.)

Pluralismul metodologic

În trecut, discuțiile pe tema științei tindeau să accentueze așa-numita *metodă științifică*. S-a dovedit, totuși, că nu există o singură metodă împărtășită de toate științele. Bineînțeles, toți oamenii de știință ar trebui să acționeze logic și prudent, să verifice rezultatele, ar trebui să caute întotdeauna cea mai bună explicație, să cerceteze dacă predicțiile pe care le fac se dovedesc corecte etc.; dar aceste linii directoare – care, oricum, se aplică și multor activități intelectuale non-științifice – nu se apropie de ceea ce s-ar numi metodă științifică. Există mai degrabă o mulțime de metode, proceduri și tehnici, pentru orice nivel de specificitate și pentru orice detaliu: tehnici de preparare a probelor de microscop, de separare prin disecție a hipotalamusului unei broaște, metode de a determina cristalizarea unei soluții suprasaturate. Asemenea tehnici, proceduri și metode sunt indispensabile dezvoltării curente a științei.

Mai mult decât atât, nu există tehnici de progres prin intermediul unor noi teorii științifice. La un moment dat, într-o știință anumită, există posibilitatea unor abordări promițătoare a unor presupuneri rezonabile, a unor experimente ce sunt de presupus că vor produce rezultate interesante: totuși, nici una dintre acestea nu poate oferi o rețetă sigură de succes în munca științifică.

Țelurile științei

Deși, ca indivizi, savanții ar putea să nu țintească mai sus de avansarea în carieră, câștigul banilor sau al unui premiu Nobel, singura cale prin care pot spera să dobândească acestea este promovarea ca atare a științei. Ceea ce înseamnă, în esență, că ei trebuie să descopere ceva despre natură, ceva necunoscut anterior. (Rețineți: chiar și o nouă explicație pentru un fenomen familiar presupune descoperirea a ceva nou despre fenomenul respectiv, necunoscut mai înainte.)

Este obișnuită distincția dintre „știința pură", interesată de cunoaștere de dragul cunoașterii, și „știința aplicată", interesată de utilizarea practică/tehnică/ingenioasă a cunoașterii. (Trebuie adăugat că mare parte din realizările făcute în spiritul științei pure s-au dovedit mai târziu de o mare importanță practică.) Cât privește țelul științei pure l-am putea descrie drept creație de noi cunoștințe.

Observație, descriere, teorie

Empiriștii naivi – cel mai cunoscut între ei fiind Francis Bacon (1561-1626) – gândeau că ceea ce face știința să fie știință – spre deosebire de filosofi, care speculau despre natură și născoceau trândăvind fantezii – este faptul că oamenii de știință observă natura și strâng cu atenție observațiile făcute pentru a da naștere unei perspective adevărate a lucrurilor: un compus al tuturor (și numai al) faptelor*. Problema la care dă naștere această viziune este că există o infinitate de observații ce pot fi făcute și înregistrate. O descriere adevărată a lumii ar fi infinit de lungă și la fel de interesantă ca o carte de telefon. Una dintre acestea ar putea, de exemplu, să înceapă să descrie forma fiecărui grăunte de nisip de pe o anumită plajă. Nimeni, nici chiar Bacon, nu a înțeles în acești termeni sarcina ce-i revine științei.

Oricum, a trebuit să treacă ceva timp pentru ca savanții înșiși (ca și filosofii interesați de știință) să susțină fără echivoc că observația, pentru a fi semnificativă, trebuie să fie orientată de teorie. Mulți continuă să creadă că observația trebuie să fie întotdeauna pe primul loc, după care și pe baza căreia se pot dezvolta teoriile. Totuși, în general, o teorie îi „spune" savantului, cu exactitate, care observație merită făcută. Pe lângă aceasta, teoria furnizează (bineînțeles) și vocabularul în termenii căruia sunt descrise observațiile. Obiectele, evenimentele, situațiile experimentelor și cele asemănătoare au o infinitate de proprietăți observabile (și descriptibile); teoriile sunt cele care determină care dintre aceste multe proprietăți sunt *relevante* pentru o secțiune dată a muncii științifice.

Teorie și explicație

Etimologic, cuvântul *teorie* provine din grecescul *theoria*, care înseamnă „a vedea laolaltă". (De fapt, teoria este probabil în aceeași măsură un concept al asemănării de familie ca știința însăși.) De asemenea, avantajos sau nu, cuvântul *teorie* este folosit prin suprapunere cu termeni precum *ipoteză, lege* sau *model*. Totuși, ne putem aventura să aproximăm o definiție: o teorie este un set de principii generale care explică o categorie de fenomene observate. De exemplu, cineva ar

* pentru definiția *faptului*, v. Capitolul 1, Fapt și concept – *n. trad.*

putea observa că urșii polari sunt albi. Albeața urșilor polari este un fenomen. Mai mult, proprietățile de a fi urs polar și de a fi alb sunt *empiric corelate*. Până aici totul e bine, dar nu avem nici o explicație, numai descrieri („Așa este lumea".) Teoria selecției naturale, printre multele altele, explică și albeața urșilor polari: urșii polari își asigură un loc fruntaș în competiția pentru supraviețuire, având un avantaj în lumea lor albă.

Este folositor a avea teorii. Acest lucru poate fi înțeles în termenii (1) ancorării corelațiilor empirice în regularități legice și (2) dându-ne posibilitatea să facem predicții inteligente.

Corelație empirică și regularitate nomică (legică)

Proprietățile A și B sunt „empiric corelate" numai în cazul în care orice observație a proprietății A (a fi urs polar, să zicem) presupune și observarea proprietății B (a fi alb). (Câteodată, în special în științele sociale, se spune că două proprietăți sunt pozitiv corelate în cazul în care co-survin nu invariabil, dar pur și simplu mai des decât ne-ar garanta-o șansa pură.)

Enunțul „Toți urșii polari sunt albi" este obținut prin *inducție*. „Argumentul inductiv" implicat poate fi stabilit astfel:

Toți urșii polari observați sunt albi;

Prin urmare, toți urșii polari sunt albi.

Ca în acest exemplu, toate argumentele inductive se bazează pe premise ce stabilesc adevăruri despre un *eșantion* sau *subgrup* al unei clase cu scopul de a stabili un adevăr despre *toți* membrii clasei. Este general recunoscut că, prin ele însele, argumentele inductive sunt mai degrabă argumente slabe, ele bazându-se pe un soi de încredere oarbă. Totuși, putem lua două măsuri în privința „slăbiciunii" argumentului inductiv. Prima este să încercăm să ne asigurăm că eșantionul nostru este unul *corect*, sau *reprezentativ*. (În cadrul științelor sociale, ale căror rezultate depind de eșantionări complicate ale opiniei publice, „teoria reprezentativității" a fost dezvoltată într-o formă statistică elaborată.)

O cale mai bună de a evita „slăbiciunea" argumentului inductiv (și riscul implicat de simplele corelații empirice) este aceea de a descoperi o *regularitate legică (nomică)* care să stea la baza corelației empirice. *Nomic* provine din grecescul *nomos*, însemnând *lege* (și care, ca

și în engleză, poate însemna și *lege a naturii* și *lege a pământului*). Filosofii științei vorbesc de „necesitatea legică"; aceasta este mai slabă decât necesitatea logică, dar mai tare decât o simplă corelație. Simpla corelație ne spune că anumite proprietăți se întâmplă să survină împreună, dar nu este obligatoriu să se întâmple așa. Necesitatea legică, acolo unde se poate aplica, ne spune de ce proprietățile observate ca fiind corelate *trebuie* să fie corelate. Astfel, dacă susținătorii teoriei evoluției au dreptate, ursii polari trebuie să fie albi. Chiar dacă nu este „o lege a naturii" ca ursii polari să fie cu necesitate albi, faptul de a fi albi este o consecință directă a legilor naturii (în fapt acele legi ale naturii care constituie teoria evoluției). Dacă înțelegem acum de ce ursii polari sunt albi (adică prin necesitate legică), nu avem de ce ne teme că următorul urs polar observat ar putea să nu fie alb.

Există persoane (printre care și câțiva oameni de știință) care consideră teoria evoluției ca fiind (sau ca putându-se dovedi) incorectă. În interesul acestora, să dăm un exemplu necontroversat de necesitate nomică. Proprietățile fizico-chimice ale oricărui element sunt explicate ca fiind nomic necesare pe baza structurii atomice a respectivului element, dacă eșantionul este un eșantion al fierului (sau plumbului, sau sodiului), el *trebuie* să aibă proprietățile standard ale fierului (sau ale plumbului, sau ale sodiului).

Predicția

Alt mare avantaj al teoriei este acela că ne permite să facem predicții: regularitatea zilelor și nopților, fazele lunii, succesiunea anotimpurilor au permis dintotdeauna un anumit grad de predicție. Cu toate acestea, știința a extins serios spectrul abilităților noastre predictive.

Mai mult decât atât, predictibilitatea este privită ca un criteriu al științei corecte. (Bineînțeles, științe precum geologia sau arheologia sunt primar *retrodictive* – ele reconstruiesc trecutul pe baza dovezilor prezentului.) Să luăm cazul teoriei evoluției. Aceasta nu numai că explică proprietăți precum culoarea albă a ursilor polari, dar și prezice o concordanță generală a organismelor cu mediul în care trăiesc. Acolo unde mediul suferă schimbări care afectează supraviețuirea, teoria evoluției prezice schimbări și în organisme. Din moment ce evoluția este de obicei un proces lent, ea nu este, în general, observabilă. Totuși, într-un caz concret aparținând memoriei vii, moliile pestrițe din nordul industrial al Angliei s-au închis la culoare pe măsură ce funinginea se extindea în mediu, întocmai cum a prezis teoria evoluției.

Succesul predictiv variază de la o știință la alta. Astronomia, de exemplu, ne furnizează predicții foarte bune cu privire la poziția stelelor și a planetelor, despre eclipse sau despre fenomene periodice precum cometa Halley. Meteorologia, știința vremii, deși se bazează pe științe puternic predictive precum fizica și chimia, manifestă un insucces notoriu, mai ales în prognozele pe intervale lungi de timp. În cazul vremii se întâmplă să nu avem de-a face cu nimic neînțeles; știm chiar de ce, datorită matematicii incredibil de complicate a sistemelor meteo, nu putem prevedea vremea.

Falsificabilitatea

În general vorbind, recunoaștem de-a gata că predicția este un lucru bun, care oferă speciei noastre un mare avantaj în lupta pentru supraviețuire; totuși, acest lucru nu explică importanța pe care adepții științei pure (spre deosebire de cei interesați în știința aplicată) o conferă predictibilității. Pentru știința pură, predicția este modalitatea prin care se verifică o teorie. Dacă o teorie nu poate fi testată pentru că nu produce predicții verificabile, ea este o teorie fără valoare, cel puțin atâta timp cât rămâne neverificabilă. Considerațiile tradiționale asupra științei accentuau pe *confirmarea* unei teorii prin observație și experiment. Este o modalitate legitimă de a privi chestiunea atâta timp cât nu uităm următorul lucru: „confirmat" înseamnă de fapt „ne-falsificat".

Confirmare și falsificare. Putem explica legăturile logice dintre confirmare și falsificare după cum urmează. (De dragul simplificării, vom folosi o corelație empirică în locul unei teorii adevărate.) „Teoria" conform căreia ursul polar trebuie să fie alb prezice că următorul urs polar pe care-l voi vedea va fi alb. Să presupunem prin urmare că următorul urs polar pe care-l văd este într-adevăr alb. Aș putea spune că acest lucru confirmă teoria. Dar, bineînțeles, acest lucru nu *stabilește* decisiv teoria, de vreme ce următorul urs polar s-ar putea dovedi a nu fi alb. Și, dacă următorul urs polar pe care-l văd se dovedește a nu fi alb, acea unică observație falsifică decisiv teoria. Vedem prin urmare că teoriile nu pot fi confirmate dintr-o dată, din contră, încrederea noastră se formează pas cu pas, dar că ele pot fi falsificate dintr-o mișcare.

Paradoxul confirmării. Logica verificării este complexă. Putem ilustra aceasta prin așa-numitul *paradox al confirmării*, cunoscut de asemenea și ca *„paradoxul corbului"*. Generalizarea „Toți corbii sunt negri" este echivalentă logic cu „Toate lucrurile non-negre sunt non-corbi". De

vreme ce dovezile în sprijinul unui enunț ar trebui să stea și la baza oricărui enunț logic echivalent, existența unui urs polar alb (un non-corb non-negru) ar trebui să vină în sprijinul generalizării conform căreia toți corbii sunt negri. Viziunile ce consideră falsificarea ca fiind fundamentală, în detrimentul confirmării, evită acest paradox. Un urs polar alb, spre deosebire de un corb alb, nu falsifică generalizarea în discuție.

Cea mai bună explicație. Câteodată, cei care au studiat istoria științei, au remarcat că savanții nu renunță la teoriile lor pe baza unui singur falsificator. Ceea ce este corect. De multe ori un savant are mare încredere într-o anumită teorie – încredere justificată în întregime rațional – și ar face o prostie renunțând la ea din cauza unui falsificator aparent. S-ar fi putut ca o observație singulară să fi fost greșită; s-ar fi putut ca experimentul să nu fi fost corect făcut. În realitate, savanții au certuri și controverse cu soțiile lor; substanțele chimice sunt greșit etichetate; sticlăria este murdară etc.

Ceea ce nu înseamnă că savantul nu ar trebui, totuși, să caute întotdeauna *cea mai bună explicație* a ceea ce s-a întâmplat. Asta presupune să țină cont de factori precum simplitatea, adecvarea și compatibilitatea general explicativă a teoriei. În cazul unui falsificator aparent explicația nu este întotdeauna dată de incorectitudinea teoriei originale. Faptele care contravin necesității nomice bazate pe teorie sunt numite *anomalii*. Dacă apar anomalii contra unei teorii stabilite, savanții ar putea încerca mai întâi să înlăture mai întâi aceste anomalii explicându-le. Dacă acestea se „încăpățânează" pe poziție s-ar putea ajunge la cercetări în vederea unei teorii noi, mai bune. O asemenea teorie ar putea explica tot ceea ce explica vechea teorie, dar ar putea demonstra și că ceea ce vechea teorie vedea drept anomalii erau, până la urmă, regularități nomice.

Paradigmele, știința normală și revoluțiile științifice. Mare parte din discuțiile contemporane pe tema științei și istoriei ei deopotrivă dintre savanți și istorici ai științei se folosesc de termenul *paradigmă*. (Cuvântul provine din grecescul *paradeigma*, însemnând model.) Thomas Kuhn (n. 1922), care a introdus termenul în dezbaterile contemporane, înțelegea prin paradigmă întregul set al teoriilor, obiceiurilor mentale, abilităților intelectuale și tehnice care definesc împreună un mod de a „face" o știință anumită într-un moment dat. Astfel, „știința normală" este știința practicată sub oblăduirea paradigmei dominante. Paradigma sugerează ce probleme trebuie rezolvate și stabilește standardele pentru știința normală (mai mult sau mai puțin de rutină).

Când îndeajuns de multe anomalii se ridică împotriva unei paradigme stabilite, ar putea avea loc o „revoluție științifică". Aceasta presupune înlocuirea unei paradigme cu o alta. Deși termenii introduși de Kuhn sunt larg utilizați, acordul asupra similarității dintre revoluțiile științifice și cele politice nu este nici pe departe unanim. În orice caz, există două întrebări corelate aflate în discuție: *prima*, cât de discontinuă este istoria științei?; *a doua*, câtă iraționalitate este implicată în trecerea de la o paradigmă la alta?

Falsificabilitate și pseudoștiință. Știința veritabilă este falsificabilă. A fost sugerat – cel mai mult de Sir Karl Popper (n. 1902) – că anumite sisteme intelectuale ce își arogă statutul de știință ar putea fi respinse ca *pseudoștiințe*, bazându-se pe faptul că acestea nu dau predicții falsificabile. (Un pseudo-X este orice pare a fi X, dar se dovedește a nu fi.) Cele două sisteme menționate de Popper au fost marxismul și psihanaliza clasică freudiană. Dacă acestea ar fi științe veritabile ar trebui prin urmare să specifice ce anume le-ar falsifica sau infirma. (Teoriile bune au mulți falsificatori potențiali, nu și actuali.) Conform lui Popper (de notat că mulți nu sunt de acord cu el), nici marxismul și nici psihanaliza lui Freud nu trec testul falsificabilității.

Indiferent de judecata finală asupra marxismului și psihanalizei freudiene, merită remarcat că ambii filosofi, ca și oamenii obișnuiți, fac deseori presupoziții ce par a se referi la realitate, dar care sunt de fapt presupoziții nefalsificabile. Oamenii ar putea pretinde, de exemplu, că toate acțiunile umane sunt egoiste.

Cei care spun asta nu acceptă de obicei contraexemple (precum voluntariatul într-un spital). De fapt, ei nu vor accepta nici o posibilă dovadă că viziunea lor asupra naturii umane este greșită. Modul în care un contraexemplu ar putea fi respins este ilustrat în cele ce urmează: Mary îngrijește într-un spital din propria-i dorință, deci a ajuta este ceva ce vrea ea – a face ceea ce vrei să faci este egoist. Afirmația care permite tuturor potențialelor contraexemple (sau falsificatori) să fie astfel respinse este o pseudo-afirmație. A face o asemenea afirmație înseamnă de fapt a face ceva asemănător practicării „științei greșite".

Termeni teoretici și entități teoretice

Aproape toate teoriile științifice contemporane conțin termeni care se referă la entități ce nu pot fi observate direct. Asemenea termeni

sunt denumiți *termeni teoretici*, iar obiectele la care se referă, *entități teoretice*. Nimeni nu a văzut vreodată vreun electron sau a avut alt tip de experiență directă, cunoaștere față-n față a electronului. Cu toate acestea teoria fizică din zilele noastre vorbește cu încredere de electroni.

Acest lucru ar surprinde poate un empirist naiv, care consideră știința o simplă ordonare și sistematizare a experienței senzoriale. Dar nu este surprinzător dacă ne amintim că se presupune că știința nu descrie simplu experiențele noastre, dar le și explică. Știința contemporană se referă la electroni pentru că teoria care explică cel mai bine fenomenele observabile este o teorie în care electronii joacă un rol important. În laborator, savanții pot vedea o urmă de picături de apă în interiorul camerei de ceață Wilson. De ce apare aceasta? Ce o cauzează? Cea mai bună explicație (date fiind circumstanțele speciale) este că dâra de picături a fost precipitată în urma trecerii unui electron.

În sfârșit, trebuie notat că anumite entități – de exemplu, anumiți atomi sau microorganisme –, postulate în trecut exclusiv pe baze teoretice, au fost ulterior observate.

Statutul entităților teoretice

Filosofii științei nu cad de acord asupra statutului entităților teoretice. Sunt electronii reali? Reali, adică reali în același mod în care cărămizile și pietrele, mesele și scaunele sunt reale? Bineînțeles, părțile din lucrurile reale sunt la rându-le reale, dar întrebarea este dacă ar trebui să privim electronii drept părți sau componente ale obiectelor macroscopice de tipul cărămizilor sau rocilor. Multe răspunsuri, unele supercalificate, s-au dat acestui tip de întrebare, dar toate se încadrează în două categorii atotcuprinzătoare: *instrumentalistă/pragmatistă* și *realistă*.

Instrumentalism/Pragmatism. Conform acestui punct de vedere (de fapt, un întreg spectru de puncte de vedere), scopul principal al unei teorii științifice este să facă predicții. Deși teoriile s-ar putea referi la entități variate, acest lucru este cumva secundar – deși, pitoresc și folositor psihologic – în comparație cu ecuațiile matematice pe care se bazează în fapt fiecare predicție. Etichetarea acestui punct de vedere drept *instrumentalist* este cât se poate de potrivită, de vreme ce privește teoria științifică ca pe un instrument, în principal matematic, de generat predicții; spunându-i *pragmatism* este de asemenea potrivit, pentru că subliniază *utilizarea teoriei* pentru generarea de predicții. Deși punctul de vedere instrumentalist-pragmatist a fost cândva foarte popu-

lar, foarte puțini dintre filosofii contemporani ai științei (și aproape nici un savant al zilelor noastre) mai consideră (măcar parțial) acest punct de vedere ca fiind corect.

Realism. Cuvântul *realism* este folosit în filosofie în mai multe sensuri destul de vag înrudite; oricum, ne interesează aici numai *realismul științific*, conform căruia entitățile necesare unei teorii științifice de succes (verificate) sunt reale. Astfel, electronii există cu adevărat. Mai mult, ei există în același sens în care cuvântul „există" se aplică cărămăzilor și rocilor, meselor și scaunelor. Savanții practicanți sunt aproape cu toții realiști și sunt în majoritate și filosofi ai științei. Există multe argumente pentru realism. Vom lua trei, cele mai importante în dezbaterile curente asupra științei.

1. Microbii și microscoapele. Într-o anumită etapă a istoriei științei, au apărut speculațiile conform cărora organisme invizibile există într-o varietate de materiale și locuri. S-a sugerat că prezența acestora ar putea explica anumite fenomene deja cunoscute. Un amator de știință și fabricant de lentile, Anton van Leeuwenhoek (1632-1723), a fost primul care a anunțat că a văzut asemenea minuscule creaturi. Folosind un microscop primitiv, cu o singură lentilă, el a văzut ceea ce a numit „animalule" într-o picătură de apă de ploaie. Mai mult, microscoapele perfecționate de mai târziu i-au confirmat, extins și îmbunătățit observațiile.

Înainte de apariția microscoapelor, ceea ce azi numim microbi erau numai entități teoretice. Din punctul de vedere realist, asta înseamnă că microbii existau – în realitate, în lume, în bălți, la fel ca nuferii și broaștele – numai că nu aveam *acces perceptiv* la ei. Ceea ce a existat tot timpul azi putem vedea. Cu apariția a noi tipuri perfecționate de microscop – de exemplu cel electronic sau acustic – alte entități postulate teoretic devin observabile. (O relatare similară putem face în termenii dezvoltării telescoapelor, incluzând radio-telescoapele.)

Exemplul cu microbii și microscopul nu intenționează să demonstreze că ar trebui să fim realiști cu privire la tot ceea ce oamenii presupun că ar exista, sau caută doar, sau speră să găsească; multe din pretențiile de tipul „trebuie să existe, deci există" sunt false. Toate exemplele noastre caută să arate că o persoană non-realistă cu privire la entități despre care avem motive întemeiate să credem că există (dar pe care nu le putem azi observa) ar trebui să fie pregătită să argumenteze de ce acest caz diferă în principiu de cel al microbilor și microscopului.

2. Artefacte și fenomene reale. Un *artefact* se definește ca ceva făcut (fabricat) de oameni. Savanții, când fac experimente, folosesc termenul *artefact* cu referire la efectele produse de situația experimentală însăși. (Aici, „artefacte" vine în contrast cu oricare fenomen „real" pe care experimentul l-ar putea dezvălui.) Însăși concepția conform căreia experimentul este un mod de a face *descoperiri* exprimă o viziune realistă asupra proiectului științific. Din nou, aceasta nu este o „dovadă" a realismului, ci mai degrabă un argument în sprijinul faptului că realismul este mai potrivit practicii științifice actuale decât punctele de vedere rivale.

3. Argumentul celei mai bune explicații. Cel mai puternic argument pentru realismul științific este deopotrivă și cel mai simplu. El susține că cea mai bună explicație (cea mai plauzibilă, cu sens, convingătoare) pentru faptul că lumea se „comportă" *ca și cum* entitățile postulate de teoriile științifice ar exista este că aceste entități există de fapt. Ar fi ceva de domeniul miracolului ca o teorie postulând existența electronilor să aibă succes în generarea de predicții despre lume fără ca lumea să fie realmente alcătuită din componente precum electronii.

Încărcătura teoretică și incomensurabilitatea

Imaginea complicată a științei care accentuează importanța teoriilor are o consecință curioasă: chiar limbajul folosit în exprimarea observațiilor și în descrierea rezultatelor experimentale este determinat de o anumită teorie. Despre limbajul folosit de un savant angajat față de o anumită teorie se spune că este *încărcat teoretic*. Dacă este așa, ar rezulta că nu încape comparație între două teorii științifice. Teoria A are propriul ei vocabular, care determină despre ceea ce vorbește; teoria B are vocabularul *ei*, ceea ce înseamnă că teoria B vorbește despre altceva. Mai departe, teoriile A și B nu pot fi comparate direct, de vreme ce acest lucru nu ar fi posibil decât dacă ele vorbesc (mai mult sau mai puțin adecvat) despre același lucru.

Din acest punct de vedere, spunem despre teoriile A și B că sunt *incomensurabile* („nu pot fi măsurate de un standard sau de un sistem de măsurare comune"). Totuși, în ciuda grijilor legate de incomensurabilitate, aproape toți savanții (și majoritatea filosofilor științei) cred că știința progresează realmente. Și că, bineînțeles, aceasta implică ideea că teoriile mai noi pot fi comparate cu cele mai vechi.

Una dintre explicațiile faptului că teoriile pot fi totuși comparate ar fi aceea că incomensurabilitatea lor este totuși parțială. Doi savanți, unul mai vechi și altul de mai târziu, angajați față de teorii diferite, ar putea împărți, cu toate acestea, un larg vocabular extrateoretic. Prin urmare, în ciuda incomensurabilității, ei ar putea vorbi despre aceeași lume.

Cauzalitatea

Înțelegem lucrurile descoperindu-le cauzele. Această idee, datând cel puțin de la Aristotel (384-322 î.H.) este ferm înrădăcinată în orice perspectivă a simțului comun asupra lumii. Explică știința lumea căutând cauzele fenomenelor naturale? Punctele de vedere asupra științei subliniind corelațiile empirice (*pozitivismul* este eticheta vagă a acestei familii de puncte de vedere) tinde să susțină că ideea de cauzalitate nu este necesară științei și că orice afirmație de forma *A cauzează B* nu are nici o dovadă în sprijinul ei.

Poate că cea mai faimoasă expresie a acestui punct de vedere aparține lui David Hume (1711-1776). Exemplul lui Hume este și el faimos: dacă o bilă de biliard lovește o alta staționară și apoi aceasta începe să se miște, am putea spune că prima bilă *a cauzat* mișcarea celei de a doua, dar tot ceea ce *suntem îndreptățiți* a spune este că mișcarea celei de a doua bile a *survenit după* mișcarea primeia. Când observăm acest lucru întâmplându-se în multe ocazii, am putea ajunge să ne așteptăm la mișcarea bilei a doua, dar această mișcare nu este realmente necesară.

Ceea ce Hume susține despre bilele de biliard și toate considerațiile „pozitiviste" ulterioare asupra științei renunță pur și simplu la *explicația prin teorie*. În cazul bilelor de biliard, avem o teorie fizică – mecanica clasică – care explică mișcarea celei de a doua bile dată fiind mișcarea primeia. Nu este *logic imposibil* ci *legic imposibil* ca a doua minge să se miște când este într-un anumit fel lovită de prima. Cauzele determină apariția necesității legice. Face parte din concepția standard a cauzalității că, dat fiind un set de condiții inițiale și toate legile naturii, există un singur rezultat posibil. (O posibilă caracterizare este luată în considerație în paragraful următor.)

Principiul indeterminării

Deși mare parte din știința obișnuită procedează pe baza punctului de vedere determinist-cauzal asupra naturii, dezvoltări ale fizicii în secolul XX au lansat o provocare. În 1927, Werner Heisenberg (1901-1976) a stabilit ceea ce se va numi ulterior *principiul de indeterminare al lui Heisenberg*: poziția și momentul de timp ale unei particule subatomice (de exemplu, un electron) nu pot fi ambele cunoscute cu certitudine la un moment dat, de vreme ce procesul de stabilire a uneia dintre coordonate afectează întotdeauna stabilirea celeilalte. Alternativ, variabilele specifice poziției și momentului unei particule nu pot avea simultan valori definite.

Prudența intelectuală ne sugerează că înțelegerea semnificației principiului indeterminării este probabil posibilă exclusiv pentru un fizician versat în subtilitățile mecanicii cuantice. Totuși, de multe ori, atât oamenii de știință cât și outsiderii interpretează principiul în sensul că natura este, esențial, indeterministă. Nu putem surprinde natura, cel puțin la nivel subatomic, la modul pe care mult timp l-am crezut posibil. Dacă principiul interdeterminării al lui Heisenberg ne dă o ultimă imagine a secretelor naturii (Einstein nu a pretins asta, deși mulți fizicieni contemporani cred altminteri), atunci *probabilitatea*, și nu necesitatea este esența lucrurilor.

Științele sociale

Sunt posibile științele sociale?

De multe ori se naște întrebarea dacă există de fapt științe sociale (sau umane, cum li se mai spune). Într-adevăr, suntem obișnuiți cu ideea studiului naturii umane; dar se pot oamenii studia pe ei înșiși? Poate că cea mai bună modalitate de a răspunde acestei întrebări este indicarea științelor umane care înfloresc astăzi: psihologia, antropologia, sociologia, economia. Bineînțeles, ceea ce este în fapt trebuie să fie posibil.

Poate totuși este prea facil: ce pare a fi știință, ce se pretinde a fi știință se poate dovedi o pseudoștiință. Pot realmente psihologii prezice comportamentul uman? Pot antropologii explica diversitatea obiceiu-

rilor? Poate sociologia să spună despre societate ceva ce încă nu știm citind romanele de bază? Poate economia să facă *ceva*? Acestea ar putea fi încadrate în rândul întrebărilor retorice, dar, realmente, fiecare necesită un răspuns pe baza studiului domeniului în cauză. Oricum, putem lua aici în considerație câteva chestiuni de principiu.

De ce nu?

De vreme ce știința este un concept al asemănărilor de familie înțeles în mai multe stiluri cognitive și practici distincte (chiar în zona științelor fizice), pare că nu există nici un temei să nu extindem conceptul și la științele sociale (umane). Așa cum s-a subliniat deja, există o singură cerință forte pentru știință: construcția de teorii. Ar trebui totuși să ne amintim că nimic nu trece drept teorie științifică dacă nu explică un anumit domeniu al realității. Ar trebui să ne reamintim și că nici o teorie nu merită luată în serios dacă nu este verificată.

Explicație și predicție

În științele naturii, explicația și predicția merg mână în mână. Faptul este adevărat și pentru cele mai puțin predictive dintre științe (cele „istorice" și „retrodictive"), precum geologia. Ar trebui științele sociale să renunțe la încercarea de a prezice și să se mulțumească cu o interpretare postfactum? Răspunsul este că majoritatea oamenilor de știință din domeniul social nu vor să renunțe la predicții, ei se preocupă să ofere ceva mai mult decât o perspectivă convingătoare asupra diverselor grupuri umane. Ceea ce nu înseamnă că ei așteaptă ca disciplinele lor să se dezvolte în direcția fizicii, să spunem: o știință socială adecvată, în întregime predictivă, va fi fără putință de tăgadă una cu caracter statistic. Important nu este dacă o știință produce legi de forma „Dacă A, atunci cu siguranță B" sau „Dacă A, atunci probabil B", ci dacă explică relația dintre A și B în termenii unei teorii satisfăcătoare.

Opțiunea

Ceea ce se află în mintea oamenilor atunci când se întreabă dacă poate exista ceva de genul unei științe sociale este ideea că acțiunile

umane fac obiectul unei alegeri. Deseori exprimăm această idee spunând că oamenii sunt liberi, sau că voința lor este liberă. (Pentru o discuție ceva mai detaliată asupra libertății umane, vezi *Liberul arbitru ca problemă metafizică* în Capitolul 4.) Cu siguranță, pare că avem de-a face cu o oarecare tensiune între ideea de explicație cauzală (care demonstrează de ce ceva trebuie să se întâmple) și ideea opțiunii (care sugerează cel puțin că există o alternativă la îndemână). O modalitate de a rezolva această tensiune este să spunem că punctul de vedere după care avem de ales – alegeri în sensul existenței simple a unor ramuri cauzale alternative pornind din punctul alegerii – este pur și simplu o iluzie. Alt mod de a rezolva tensiunea este de a permite alegerea, dar de a nega că aceasta admite alternative ce ar viola într-un fel sau altul determinismul cauzal. Pare că nu există nici un consens printre filosofi cu privire la cum s-ar putea reconcilia explicația și alegerea, sau – dacă acestea sunt ireconciliabile – dacă ar trebui să se renunțe la una dintre ele.

Predicția și psihologia populară

Psihologia populară este termenul folosit pentru teoria (chiar dacă nu suntem oameni de știință) pe care o împărtășim cu toții și cu ajutorul căreia înțelegem și prezicem comportamentul celor din jurul nostru. Spre deosebire de o teorie științifică matură, psihologia populară este mai mult neexplicită sau tacită. Totuși, ceea ce izbește cu privire la psihologia populară este realul ei succes. Deși spunem deseori – și cu toate acestea unii o spun *predictibil* – că natura umană este imprevizibilă, majoritatea predicțiilor noastre, la modul grosier în care psihologia populară le face, se dovedesc a fi corecte!

Să presupunem că dați o petrecere. Mulți dintre cei pe care i-ați invitat probabil că vor veni. Deși fiecare dintre cei invitați ar putea decide (adică, alege) să nu vină și deși probabil că unul sau doi *vor* alege să nu vină, majoritatea vor veni. Sau, să considerăm cele câteva milioane de persoane care folosesc zilnic transportul în comun din New York. Ocazional, un nebun aruncă pe cineva în fața trenului și asta dă un subiect serios ziarelor. Dar în majoritatea zilelor, majoritatea oamenilor se comportă în întregime predictibil. Dacă nu ar fi așa, existența unui sistem de transport ar fi imposibilă.

Probabil că trebuie conturat mai mult decât un sistem moral pentru a explica succesul psihologiei populare. Totuși, lecția cea mai im-

portantă aici este că dacă psihologia populară funcționează, nu există nici un motiv să nu funcționeze psihologia științifică. Trebuie să admitem că psihologia tinteşte să fie mai mult decât o *psihologie socială* capabilă să prezică comportamentul de grup. Psihologia tinteşte să prezică comportamentul individual și a avut un oarecare succes spunând ce va face *cu probabilitate* un individ. Cât succes va avea (sau poate avea) spunând ce va face *cu siguranță* un individ rămâne o întrebare deschisă.

Motive și cauze

Găsim câteodată folositoare distincția dintre explicația comportamentului uman bazată pe motive și explicația bazată pe cauze. Un hoț obișnuit are *motive* să fure ceea ce fură. Dacă l-am fi întrebat „De ce ai furat televizorul acela?", el ar fi replicat: „Pentru că știu pe cineva care l-ar putea cumpăra". Bineînțeles că există ceva mai mult decât atât, dar majoritatea motivelor expuse sunt *eliptice* ori *incomplete*.

Două lucruri trebuie observate cu privire la explicația prin motiv. *În primul rând,* agentul a cărui acțiune o explicăm trebuie să fie conștient de motivul său. Trebuie să fie motivul lui. *În al doilea rând,* trebuie să considerăm că agentul a cărui acțiune este explicată este rațional. Un magazin care își instalează un sistem de alarmă încearcă să dea potențialilor hoți motive să nu fure, dar asta funcționează numai în cazul hoților raționali. Un cleptoman, spre deosebire de un hoț obișnuit, este determinat să fure de o compulsiune psihologică. Dacă îl întrebăm „De ce ai furat acele zorzoane nefolositoare?", răspunsul său cinstit ar fi „Nu știu. Ceva m-a împins să fac asta". Bineînțeles, în cazul cleptomanului, pentru că este determinat să fure, suntem înclinați să spunem că furtul nu este ceva ce el *a făcut*. (Este mai degrabă vorba de ceva ce i s-a întâmplat.) Dacă se întâmplă să cad pe scări (din cauza unor coji de banană și a gravității), căzătura nu este ceva ce eu *am făcut*.

Sigur că încercăm să explicăm acțiunile oamenilor încercând să surprindem motivele care i-au făcut să acționeze așa sau altfel. Filosofii vorbesc de „prescrierea" sau „atribuirea" de motive agenților. Totuși, acest lucru funcționează numai în prelungirea (mai mult decât ne imaginăm uneori) presupunerii că agenții sunt raționali.

Există două puncte de vedere printre filosofi cu privire la condițiile necesare succesului explicației prin motive. Conform uneia din-

tre ele, explicațiile întemeiate rațional funcționează numai dacă motivele sunt cauze. (Bineînțeles, aceasta transformă explicațiile pe baza motivelor într-un subtip al explicațiilor cauzale în general.) Conform celuilalt punct de vedere, motivele nu pot fi reduse la cauze, dar nici nu este necesar acest lucru pentru ca explicațiile bazate pe motive să funcționeze. Cu alte cuvinte, explicațiile pe bază de motiv sunt autonome.

Asta-i tot?

Reducția

Știința în general și variatele ei specii, deopotrivă fizice și sociale, sunt acuzate câteodată de *reducționism*.

Reducționismul este un termen (întotdeauna peiorativ) folosit ca etichetă pentru un punct de vedere inacceptabil. Să începem prin a defini termenul, mai neutru, *reducție*. O reducție este o pretenție de forma: *A-urile nu sunt altceva decât B-uri*. Reducțiile sunt exprimate de *enunțuri reductive*. Două exemple ar fi: „Lumina nu este altceva decât o descărcare de electricitate statică" și „Apa nu este altceva decât doi atomi de hidrogen și unul de oxigen". Reducția ilustrată de aceste două exemple este parte fundamentală a oricărei științe bine întemeiate. Strict vorbind, „nu este altceva decât" înseamnă același lucru ca „este identic cu", astfel încât enunțurile reductibile exprimă de fapt identități. Și a descoperi identități – câteodată neașteptate – a făcut întotdeauna parte din cercetarea științifică.

Reducționismul

Probabil că nimeni nu s-ar plânge de cele două reducții – lumina la electricitate, apa la H_2O – menționate în paragraful anterior. Acuza la adresa reducționismului se conturează atunci când obiectul supus reducției este mai mult decât specifică reducția. Să folosim următorul exemplu antic (tipic presocraticilor): niște filosofi presocratici au spus că Pământul, deși venerat de majoritatea oamenilor ca o zeiță, nu este nimic altceva decât o rocă uriașă. Această afirmație a fost limpede resimțită de mulți credincioși ai tradițiilor ca fiind deopotrivă reducțio-

nistă și blasfemiatoare. S-a întâmplat ca Pământul *să fie* o rocă uriașă (sau măcar mai aproape de o rocă decât de o zeiță) și s-ar părea că „proto-știința" presocraticilor a fost îndreptățită să susțină asta, indiferent dacă și-a mulțumit sau nu compatrioții.

Probabil cel mai important exemplu modern este susținerea că oamenii nu sunt altceva decât organisme biologice – cum am spune, nimic altceva decât complicate sisteme biofizice. Afirmația a fost percepută de mulți ca presupunând o reducție neîndreptățită – cu alte cuvinte ca presupunând reducționismul. De fapt, știința poate progresa fără să se angajeze față de pozițiile de tipul „nimic altceva decât". Biologia poate spune, de exemplu, că studiază oamenii *ca și cum* ar fi sisteme biofizice. Întrebarea dacă nu cumva a fost omis ceva ce biologia nu studiază nu este internă biologiei ci este o întrebare *despre* biologie. De exemplu, o persoană care crede, pe temeiuri religioase, că oamenii au suflete poate încă studia oamenii ca sisteme biofizice. Bineînțeles că o asemenea persoană ar crede că există ceva aparținând umanului pe care biologia nu-l ia în considerație.

Din ce este compusă lumea – și câtă atenție dăm acestui lucru

Există o distincție elementară deseori uitată în discuțiile cu privire la reducțiile științifice. Din nou, aceasta poate fi cel mai bine explicată exemplificând. Lumina este o descărcare de electricitate statică. Electricitatea statică este studiată de un subdomeniu al fizicii denumit electrostatică. Lumina este studiată și de meteorologie. Atât electrostatica cât și meteorologia au un anumit vocabular teoretic. Dar apare întrebarea dacă tot ceea ce *noi* vrem să spunem despre lumină poate fi exprimat ca atare în vocabularul electrostaticii sau în cel al meteorologiei. Indiferent din ce ar fi compusă lumina și de rolul pe care-l joacă în sistemele meteo, s-ar putea să o resimțim ca „inspirându-ne teamă și respect" – și *aceasta* nu aparține nici vocabularului electrostaticii, nici celui al meteorologiei.

Din nou, e limpede că un tablou (pentru a da alt exemplu) este făcut din substanțe chimice: indiferent de chimicalele care compun pânza, plus culorile etc. aplicate pe aceasta. Totuși, nu vedem critica de artă ca pe o ramură a chimiei, sau că ar rezulta că vocabularul cerut de discuțiile despre artă – „frumos", „urât", „desenat neîndemânatic", „izbitor", „senzual", orice altceva – are, sau ar trebui să aibă, vreo legă-

tură cu limbajul chimiei. Așadar, enunțul reductiv „Tablourile nu sunt altceva decât substanțe chimice" este adevărat, dar în același timp poate induce în eroare dacă este înțeles ca excluzând frumusețea și alte caracteristici estetice.

Cea mai fundamentală știință

În ciuda faptului că „știința" acoperă un enorm spectru de activități, similare sau nu, convergente și divergente, cei mai mulți dintre savanți operează cu următoarea „hartă" pentru cum se învecinează și se interconectează științele. Organismele sunt compuse din substanțe chimice, așadar, într-un anumit sens, chimia este mai fundamentală decât biologia. În schimb, substanțele chimice sunt combinații de atomi compuși din particule și forțe studiate de fizică; în consecință, fizica este într-un anumit sens mai fundamentală decât chimia.

Nu există nimic mai fundamental decât fizica; ea furnizează inventarul ultim al universului. Conform teoriei fizice contemporane, inventarul ultim constă în patru forțe primare și șaptesprezece particule. Asta-i tot ceea ce este. Dar, bineînțeles că există și mese și scaune, nori și curcubee, nervozitate și calm. O masă poate fi făcută din lemn, lemnul din substanțe chimice, acestea din ce spune fizica fundamentală că sunt compuse; dar asta nu înseamnă că nu există mese sau că ceea ce noi vrem să spunem despre mese poate fi în întregime cuprins în vocabularul teoretic al fizicii sau chimiei.

Relațiile dintre științe

Relațiile de interdependență dintre feluritele științe este o poveste complicată ce ar putea fi spusă numai în forma unei detaliate istorii a tuturor științelor. Putem aminti totuși aici două principii generale. *Primul*: o știință relativ mai puțin fundamentală – de exemplu, chimia relativ la fizică, geologia relativ la chimie sau meteorologia relativ la chimia fizică – este încă o știință independentă, cu propriile-i teorii, vocabular teoretic și putere predictivă. *Al doilea*: cea mai puțin fundamentală știință nu poate pretinde ceva incompatibil cu ceea ce pretinde știința mai fundamentală. Dacă s-au făcut afirmații care sunt (sau par a fi) în conflict cu cele ale științei mai fundamentale, acestea ar trebui abandonate, modificate sau puse de acord cu știința fundamentală.

Proprietăți emergente

Rar putem deduce proprietățile lucrurilor din cele ale constituenților lor. De exemplu, proprietățile apei – fluiditate, lichiditate – nu sunt proprietăți ale hidrogenului și oxigenului. Asemenea proprități noi ce se nasc în combinații ori sisteme mai complexe sunt numite *proprietăți emergente*. Alt exemplu: cristalele au multe tipuri de proprietăți, atât optice cât și geometrice, pe care moleculele din componența lor nu le posedă.

Survenientă

O proprietate care depinde de altă proprietate este numită proprietate *survenientă* sau *consecvențială*. Două lucruri nu pot diferi prin aceea că unul are o proprietate survenientă, iar celălalt nu, cu condiția să nu difere și prin alte proprietăți. Culorile sunt proprietăți surveniente pentru că depind de (și pot fi explicate până la urmă prin) alte proprietăți fizice de bază. Două lucruri nu pot diferi prin culoare fără a diferi și prin microstructura suprafețelor lor. S-a sugerat (controversat) că proprietățile psihologice sunt survenite relativ la (sau, altfel spus, „survin") proprietăților organismelor.

Emergență și survenientă

O întrebare trenând asupra înțelegerii științei și a relațiilor ei cu tot ceea ce credem a ști în afara științei este dacă toate proprietățile *emergente* trebuie să fie proprietăți *surveniente*. Un lucru știm sigur, că toate proprietățile de care avem ocazia să vorbim pot fi explicate de știința actuală. Unii cred că știința își poate lărgi fără limite spectrul explicativ; alții se îndoiesc. Aceasta este altă chestiune în privința căreia prudența intelectuală nu sugerează să adoptăm o atitudine de expectativă.

Cunoașterea extraștiințifică

S-ar putea ca știința să ne spună din ce este alcătuită lumea; totuși, mare parte din cunoașterea comună asupra lumii nu aparține științei. Tot ceea ce știm despre propria-mi viață și despre cea a părinților

mei, soției, copiilor și prietenilor pur și simplu nu face parte din marele tablou al științei. O trăsătură a științei (ce apare implicit în cele de mai sus) ar trebui explicitată: *generalitatea* ei. Enunțurile generale (sau *generalizările*) se referă la toți membrii unei clase date. Toate descrierile pe baze științifice, ca și legile, sunt generale. Când, de exemplu, un savant spune că un electron are cutare sau cutare proprietate, se comportă în cutare sau cutare fel, nu are sens să întrebăm: „Despre care electron vorbești?" Un electron este un *tip* de obiect natural, și ceea ce un savant spune despre el se presupune a fi adevărat despre oricare individ de acel tip. Chiar și o știință precum geologia, care vorbește de elemente ca munți ori canioane, face acest lucru tratându-le ca pe instanțe ale unor tipuri guvernate de legile naturii.

Mare parte din ceea ce știm și ceea ce ne interesează este în mod ireductibil particular. Mare parte din cunoașterea noastră despre lume este – pentru a extinde puțin terminologia standard – „cunoaștere prin cunoștință intimă".

Experiența

În contextul filosofiei științei, cineva ar putea presupune greșit că singurul scop al experienței este să furnizeze o bază de date pentru construirea unor teorii explicative. Deși experiența inspiră câteodată elaborarea de teorii și este uneori și provocată deliberat – de exemplu, organizând experimente – în efortul de a testa teoriile, experiența este savurată de dragul ei însăși.

Cele mai clare exemple, deși nu singurele, sunt furnizate de experiența operelor de artă. Când privesc o serie de tablouri de Picasso, s-ar putea să nu testez vreo teorie. Pot fi pur și simplu foarte interesat de plăcerea specifică, elevată pe care tablourile mi-o pot procura. Dobândesc, de asemenea, pe măsură ce întâlnirea cu tablourile se prelungește, și o cunoaștere în întregime non-teoretică: cum diferă tablourile lui Picasso de la o perioadă la alta. Această *cunoaștere a cum este ceva*, indiferent dacă se naște din propria noastră experiență sau din angajamentul imaginativ față de operele de artă, este o parte importantă a ceea ce știm. Acest lucru nu micșorează importanța cunoașterii științifice; pur și simplu ne arată că nu toată cunoașterea importantă este științifică.

Am început acest capitol cu câteva considerații despre scepticism, care, în variate forme bine determinate neagă faptul că oamenii dețin cunoașterea unor subiecte sau domenii particulare; și, în forma sa globală, sau radicală, neagă faptul că oamenii cunosc în genere ceva.

Am luat apoi în considerație două perspective majore asupra surselor cunoașterii: raționalismul, care susține că întreaga cuoaștere (sau cel puțin cea mai importantă parte a ei) provine din rațiune sau intelect; și empirismul, care pretinde că experiența senzorială este singura (sau cel puțin cea mai importantă) sursă a cunoașterii.

Reflecția ne arată că simțurile noastre nu funcționează niciodată singure. Nu înregistrăm pasiv experiențele senzoriale. Mai degrabă, experiența senzorială a omului este o percepție activă a lumii, implicând gândirea. Orice punct de vedere realist cu privire la cunoașterea umană ne indică intima cooperare dintre simțuri și rațiune. De fapt, înțelegem exact acest lucru când ne aplecăm asupra științei, cea mai importantă sursă a cunoașterii.

Sofisticatele perspective contemporane asupra științei nu urmăresc o esență unică, sau natura pe care toate științele să o împărtășească. De fapt, înțelegem cel mai bine știința ca pe un concept „al asemănărilor de familie". Există patru motive principale pentru a vedea așa știința.

(1) Știința nu este un set neschimbat de cunoștințe, ci o practică umană, ceea ce oamenii de știință fac. Ca și alte activități, se ghidează după reguli (norme), declarate sau nu. (Constant, înșiși savanții disting „știința bună" de „știința greșită".)

(2) Practica științei are o lungă și complicată istorie, ce trebuie studiată dacă vrem să-i înțelegem dezvoltarea. De fapt, de când există mai multe științe distincte, știința are mai multe istorii – multe (de multe ori suprapuse) tradiții de cercetare.

(3) Știința contemporană este în întregime instituționalizată. Munca științifică o fac savanți care funcționează în calitate de membri ai unor instituții și grupuri concrecte – de exemplu, universități și societăți științifice; totuși, chiar mai important, savanții operează în interiorul unor discipline particulare.

(4) Știința afișează un pluralism metodologic extrem. Nu există nimic ce s-ar putea numi metodă științifică: *fiecare știință folosește mai multe metode, specifice și detaliate; proiectate – și constant reproiectate – pentru a îndeplini câteva obiective, corect și riguros definite.*

Există o singură cerință forte pentru știință: construirea de teorii științifice. Nimic nu este considerat drept teorie științifică acceptabilă dacă nu explică un anumit câmp de fenomene și dacă nu este și testabilă. Teoriile ne permit să trecem dincolo de simplele corelații rezultate din observații, dându-ne posibilitatea să ne explicăm observațiile și corelațiile lor în termenii necesității nomice (sau legice). Știința face mai mult decât să spună simplu A și B apar mereu împreună: ea explică de ce A și B apar împreună – de ce, date fiind legile naturii, ele trebuie să apară împreună.

Așa cum am văzut, teoriile dau științei posibilitatea să facă predicții. Este evident că a face predicții are de multe ori o mare importanță practică, dar, chiar și în știința „pură" predicțiile sunt importante, pentru că o teorie poate fi testată în virtutea predicțiilor sale. Deși considerațiile mai vechi cu privire la testarea teoriilor accentuează pe confirmarea lor (sau pe extinderea suportului empiric al acestora), punctele de vedere moderne pun accentul mai degrabă pe falsificabilitate: printr-o teorie bună se înțelege o teorie cu mai mulți falsificatori potențiali, nu actuali.

Știința contemporană construiește în mod obișnuit teorii care se referă la entități ce nu pot fi observate – entități cu privire la care ne scapă orice s-ar numi „acces perceptiv", chiar dacă acest lucru este permanent sau numai temporar. Un exemplu din fizica contemporană este dat de electroni. Există două puncte de vedere principale legat de existența entităților inobservabile, precum electronii: punctul de vedere instrumentalist-pragmatist și cel realist. Cel instrumentalist-pragmatist neagă existența inobservabilelor. Scopul științei din această perspectivă nu este să desemneze un tablou al realității, ci să genereze predicția utilizând ecuațiile unei teorii, pe când perspectiva realistă asupra științei susține că orice entitate la care se referă teoriile de succes sunt chiar reale.

Ca o consecință a înțelegerii științei ca domeniu teoretic al cunoașterii, atâta timp cât fiecare teorie are propriul limbaj pentru descrierea observațiilor și rezultatelor experimentale, teoriile par a nu „dialoga". Astfel zis, teoriile nu par a se pune una în continuarea celeilalte. Această presupusă trăsătură a lor a fost denumită incomensurabilitate.

Explicațiile obișnuite sunt deseori cauzale. Are nevoie știința de conceptul de cauză? Cei care pun accentul pe corelație (poziție cunos-

cută sub numele de pozitivism) cred că știința nu are nevoie să specifice cauze. Conform perspectivei standard după care știința oferă o explicație profundă a fenomenelor de suprafață, explicațiile științifice sunt tipic cauzale. Cu toate acestea, este adevărat că anumite dezvoltări din fizica modernă sugerează că necesitatea cauzală (uneori numită necesitare cauzală) nu se aplică celei mai amănunțite structuri a lumii fizice (acel nivel al realității studiat de mecanica cuantică).

În prelungirea științelor fizice par a înflori științele sociale sau umane. Deși persistă îndoieli cu privire la posibilitatea existenței a ceea ce s-ar numi științe sociale sau umane. Principalul motiv al acestei îndoieli este sentimentul că acțiunile umane, așa cum se nasc ele, prin alegere, sunt intrinsec (în principiu) impredictibile. De fapt, chiar și în afara științei, toți folosim „psihologia populară" pentru a prezice comportamentul celor din jur cu mult succes (chiar dacă nu perfect).

Deși există multe științe – fiecare cu structura ei teoretică distinctă, cu vocabularul teoretic și puterea ei predictivă – există motive să considerăm fizica drept știința fundamentală. Organismele biologice, deși subiecte ale legilor distincte ale biologiei, sunt alcătuite din substanțe chimice. Substanțele chimice, deși subiecte ale legilor distincte ale chimiei, sunt alcătuite de forțe și particule studiate de fizica fundamentală.

Recomandări de lectură

Mai mule lucrări de referință deja menționate conțin materiale folositoare prentru filosofia științei. *Encyclopedia of Philosophy* conține două scurte articole generale cu titlurile *„Philosophy of Science, History of"* și *„Philosophy of Science, Problems of"*. Pentru mai multe despre confirmare (la care ne-am referit trecător), studentul ar trebui să vadă articolele intitulate *„Confirmation: Qualitative Aspects"* și *„Confirmation: Quantitative Aspects"*. În aceeași manieră, studentul ar putea dori să consulte articolul referitor la inducție. *Encyclopedia of Philosophy* conține de asemenea articole generale bune, însoțite de bibliografii extensive, referitoare la raționalism și empirism.

The Handbook of Western Philosophy cuprinde articole folositoare intitulate astfel: *„Induction and Probability"*, *„Science as Conjecture and Refutation"*, *„Science and the World"*, *„Our Knowledge of Causality, Space, Time and Motion"* și *„The Philosophy of the Social Sciences"*.

Printre multele cărți despre scepticism merită în mod special citite *Scepticism* (1968) de Arne Naess, *The Modes of Scepticism: Ancient Texts and*

Modern Interpretations de Julia Annas și Jonathan Barnes (1985) și *Scepticism* (1980) a lui Nicolas Rescher. Un bun text de filosofie contemporană a științei, care vede știința ca pe o modalitate de a depăși scepticismul, este *Science and scepticism* (1984) a lui John Watkins.

În prelungirea articolelor din *Encyclopedia*, vă puteți edifica asupra raționalismului dintr-un număr de texte de bază. Cea mai accesibilă este opera lui Descartes intitulată *Meditations of First Philosophy* (originalul, 1641; multe reeditări). *A Treatise on Humane Nature* a lui Hume (Londra, 1739-40; multe reeditări) furnizează o bună perspectivă asupra temperamentului empirist și este sursa exemplului cu bila de biliard. O colecție de eseuri relevante este *„Rationalism, Empiricism and Idealism"*, editată de Anthony Kenny (1986).

Există o mulțime de lucrări și mai multe cărți specializate de filosofia științei. Un text ce furnizează o prezentare limpede și de acum clasică a ceea ce a fost „punctul de vedere acceptat" când a fost publicată este *The Structures of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation* (1961) a lui Ernest Nagel. Două texte similare, care cuprinde puncte de vedere predominante atunci când au fost publicate (și care sunt adresate studentului începător) sunt *Philosophy of Natural Science* (1966) de Carl. G. Hempel și *Philosophy of Social Science* (1966) de Richard S. Rudner.

Pentru o perspectivă cuprinzătoare, la zi, a ceea ce este știința, singura carte bună este *An Introduction to Science Studies: the Philosophical and Social Aspects of Science and Technology* (1984) de John Ziman. Ziman are marele avantaj de a fi practicat știința – un membru al Royal Society care cunoaște știința din interiorul ei.

Cinci cărți, fiecare reprezentând într-un fel o îmbunătățire adusă de generația mai tânără de filosofi ai științei, sunt: *Representing and Intervening: Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science* (1983) – Ian Hacking; *The Structure of Scientific Inference* (1974) – Mary Hesse; *Fact and Method: Explanation, Confirmation and Reality in the Natural and the Social Sciences* (1987) – Richard W. Miller; *Reason and the Search for Knowledge: Investigations in the Philosophy of Science* (1984) – Dudley Shapere; și *Conceptual Foundations of Scientific Thought: An Introduction to the Philosophy of Science* (1968) – Marx Wartofsky. Studenții mai avansați ar dori poate să răsfoiască o altă carte a lui Wartofsky: *Models: Representations and the Scientific Understanding* (1979). Acestora le putem adăuga încă trei cărți recent publicate și care sunt neobișnuit de clare: *Science and its Fabrication* (1990) a lui Alan Chalmers; *Truth and Objectivity* (1990) de Brian Ellis; și *Science and Relativism: Some Key Controversies in the Philosophy of Science* (1990) de Larry Lauden.

Cartea care a zdruncinat probabil mai mult ca oricare alta mai noile perspective asupra științei este *The Structure of Scientific Revolutions* (1962)

a lui Thomas Kuhn. Puncte de vedere mai recente ale aceluiași autor și pe aceeași temă pot fi găsite în *The Essential Tension* (1977). Abordări ulterioare ale ideilor lui Kuhn (sau lucrări inspirate de același autor) pot fi găsite în *Criticism and the Growth of Knowledge*, editată de Imre Lakatos și Alan Musgrave (1970) și în *Scientific Revolutions*, editată de Ian Hacking (1981). Un amănunțit studiu istoric și unul ce ia în considerație cele mai noi tendințe ale filosofiei științei este *Revolution in Science* (1985) de J. Bernard Cohen.

Una dintre cele mai importante dezvoltări recente este studiul antropologic al științei și comunității științifice. Literatura asociată este denumită uneori cu termenul mai nou de etnografia științei. Câteva dintre cele mai bune cărți sunt: *The Manufacture of Knowledge; An Essay on the Constructivist and Contextual Nature of Science* (1981) de Karen Knorr-Cetina; *Changing Order: Replication and Induction in Scientific Practice* (1985) a lui H.M. Collins; *Art and Artfact in Laboratory Science: A Study of Shop Work and Shop Talk in a Research Laboratory* (1985) de Michael Lynch; *Laboratory Life: the Construction of the Scientific Facts* (1986) de Bruno Latour și Steve Woolgar; *Science in Action: How to follow scientists and engineers throught society* (1987) de Bruno Latour și *Social Epistemology* (1988) a lui Steve Fuller. Un studiu înrudit este și *Little Science, Big Science... And Beyond* (1986) semnat Derek J. De Solla Price.

Două cărți recente care argumentează existența unor modalități specifice de a înțelege știința sunt *Varieties of Realism: A Rational for the Natural Science* (1986) semnată de Rom Harré; și *Meaning and Method in the Social Sciences: A Case for Methodological Pluralism* (1987) a lui Paul A. Roth.

Conceptul de *asemănare de familie* folosit peste tot în această discuție provine din *Philosophical Investigations* a lui Ludwig Wittgenstein, tradusă de G.E.M. Anscombe (1958), secțiunile 66 și 67. Conceptele de *falsificabilitate* și *pseudoștiință*, așa cum sunt folosite în acest capitol, provin din *The Logic of Scientific Discovery* (originalul german, 1935; traducerea în engleză, 1959, și multe reeditări) a lui Sir Karl Popper.

Science and Philosophy, Past and Present (1989) a lui Derek Gjertsen, concepută pentru orice cititor, pune în discuție următoarea întrebare: Când s-au despărțit filosofia și știința? Prin ce diferă știința de filosofie? Este știința arta de a da soluții? Încep problemele științei în filosofie? Se încheie problemele filosofiei prin știință? Este știința deschisă criticismului filosofic? S-ar putea naște un conflict între știință și filosofie? S-ar fi putut știința dezvolta separat? Sunt raționale teoriile științifice? Sunt adevărate?

Sunt de asemenea interesante câteva cărți pe teme speciale. Despre observație și percepție, vezi *Patterns of Discovery: An Inquiry into the Conceptual Foudations of Science* (1965) semnată de Norwood Russell Hanson, și

astăzi o foarte bună lucrare pe subiecte de știință: *Perception* (1971) a lui Godfrey Vesey; și *The Philosophy of Perception*, editată de G. J. Warnock (1967). Despre probe, inducție, confirmare și alte subiecte înrudite, vezi *The Concept of Evidence*, editată de Peter Achinstein (1983) și *The Justification of Induction*, editată de Richard Swinburne (1974).

O perspectivă serioasă asupra dificultății analizării conceptului de cauză este furnizată de *Causation and Conditionals*, editată de Ernest Sosa (1975). Singura carte bună despre determinismul cauzal, care ia în discuție totul, de la exemplul cu biliardul al lui Hume la ultimele dezvoltări din fizică, este *A Primer on Determinism* (1986) de John Earman.

O bună selecție de comunicări pe tema explicației, deopotrivă din interiorul și exteriorul științei, este *Explanation*, editată de Stephan Korner (1975). O trecere la zi în revistă a punctelor filosofice de vedere în ce privește explicația științifică este *Four Decades of Scientific Explanation* (1989; ediție adăugită 1990) a lui Wesley C. Salmon. O carte clară, dar pretențioasă despre problemele metodologice legate de evoluția biologică este *Reconstructing the Past. Parsimony, Evolution and Inference* (1988) a lui Elliott Sober.

The uses of experiment: Studies in the Natural Sciences, editată de Gooding, Pinch and Schaeffer (1989), este o colecție utilă de eseuri semnate de filosofi și istorici ai științei focalizând pe rolul experimentului în dezvoltarea științei. Alte două cărți despre experimente sunt utile: *Great Scientific Experiments: Twenty Experiments That Changed Our View of the World* (1981) a lui Rom Harr și *The Neglect of Experiment* (1989) a lui Allan Franklin. Ultima, scrisă de un fizician experimental, își îndreaptă atenția asupra experimentului în fizica contemporană a energiilor înalte.

Toate cărțile de mai sus sunt scrise în ceea ce este în genere numit „tradiția anglo-americană". O bună mostră a lucrărilor contemporane europene pe teme de filosofia științei este lucrarea lui Karl-Otto Apel *Understanding and Explanation: A Transcendental-Pragmatic Perspective*, tradusă de Georgia Warnke (1984).

CAPITOLUL 4

Metafizica

Termenul metafizică *este utilizat pentru a acoperi două domenii distincte, dar înrudite, ale investigației filosofice: (1) orice încercare de a da o perspectivă sistematică asupra categoriilor „prime" și (2) orice tentativă sistematică de a răspunde întrebării „Ce este?". Vom vedea cum se înrudesc aceste două domenii de investigație și vom lua în considerație și sensul adjectivului „primordial", comun amândurora.*

În secolul douăzeci, filosofii preocupați de metafizică ar putea fi împărțiți în două categorii: cei care urmăresc să clarifice și să explice categorii deja aflate în uz (despre care se spune că practică metafizica descriptivă) și cei care avansează categorii și concepte noi (despre care se spune că practică metafizica revizionistă).

Orice discuție contemporană adevărată pe teme de metafizică trebuie să ia în considerație răspunsul la întrebarea de ce este utilă metafizica (dacă este utilă). Un caz special îl constituie utilitatea metafizicii revizioniste; ar trebui arătat de ce revizuirea imaginii create de simțul comun despre lume, izvorâtă din rezultatele științei, nu este suficientă. De fapt, întrebarea crucială a metafizicii este dacă inventarul de bază al științei acoperă întreaga realitate.

În acest capitol vom lua în considerație punctele de vedere care caută să diminueze importanța problemelor puse de metafizică, dacă nu

chiar să încerce să elimine în totalitate metafizica. La întrebarea „Ce este?" nu există decât un răspuns posibil: „Totul!". Acest răspuns – asociat cu ceea ce este numit uneori „ontologie ieftină" – trivializează deliberat atât întrebarea cât și însuși „angajamentul ontologic".

Cea mai importantă problemă metafizică este legată de raportul minte-corp: în esență, este adevărat că mintea noastră aparține unei categorii fundamental diferite de tot ceea ce constituie obiectul de studiu al științelor fizice? Răspunsul materialiștilor (azi denumiți în general fizicaliști) este nu; dualiștii psihofizicaliști, sau cartezieni, răspund da. Vom lua în considerație principalele argumente pro și contra fiecărei poziții.

Unul dintre subiectele îndeaproape înrudite este statutul metafizic al liberului arbitru: dacă ființele umane sunt sau nu capabile să aleagă între două sau mai multe alternative în anumite momente ale vieții lor. Dacă ființele umane sunt sisteme fizice, guvernate de legile naturii, întrebarea care se ridică este aceea dacă voința lor liberă este posibilă, în sensul în care voința liberă este înțeleasă în mod comun.

Vom lua în discuție și realitatea obiectelor „abstracte". Entitățile precum numerele sau propozițiile există independent de gândirea umană; ar exista deci ele – ar fi „acolo" – chiar dacă oamenii n-ar fi existat? Această întrebare mai poate fi formulată astfel: domeniul obiectelor abstracte este descoperit ori inventat?

În sfârșit, vom arunca în treacăt o privire către domeniul mai special numit ontologie formală. *Ontologia formală este tentativa de a construi un sistem aproape matematic al categoriilor, cu definiții, axiome și teoreme derivate – un fel de geometrie euclidiană aplicată întregii realități.*

Etimologie

Cuvântul *metafizică* derivă din grecescul *meta*, un prefix însemnând *după* sau *dincolo*, și substantivul *physis*, însemnând natură. Este interesant de amintit că din grecescul *physis* și echivalentul său latin, *natura*, derivăm noi atributele interșanjabile *fizic* și *natural* (când vorbim despre știință). Totuși, există o nesiguranță cu privire la proveniența combinației dintre *meta* și *physis*. Conform unei păreri, ele au fost combinate pentru a indica faptul că metafizica studiază ceea ce este

dincolo de lumea fizică. Conform altei explicații, metafizica este o simplă etichetă aplicată de Andronicus din Rhodos, discipol al lui Aristotel care a atins apogeul operei sale în jurul anului 80 î.H., acelor scrieri aristotelice ulterioare lucrărilor sale consacrate naturii.

Natura metafizicii

Ca și termenul *știință*, *metafizica* nu desemnează o materie de studiu omogenă, ci mai degrabă o colecție de activități intelectuale cu „asemănări de familie". Cu toate acestea, avem posibilitatea să grupăm aceste activități sub două titulaturi principale: analiza categoriilor prime și inventarul tipurilor principale de entități.

Analiza categoriilor prime

Sisteme de clasificare

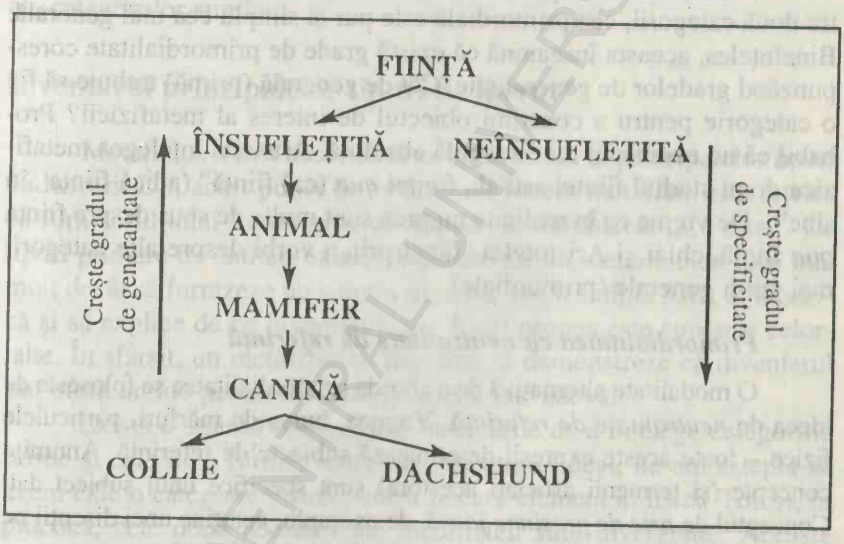
A clasifica un obiect înseamnă a-l atribui unei categorii sau clase cuprinzând alte obiecte de același tip sau fel. (Observați că un singur obiect poate aparține mai multor categorii în același timp.) Toate grupurile umane instituie sisteme elaborate de clasificare. În plus, fiecare limbă încorporează un asemenea sistem și vorbitorii unei limbi date dezvoltă de asemenea sisteme de clasificare, în anumite scopuri. Două limbi diferite – engleza și franceza, de exemplu – ar putea exprima aproape aceeași schemă de clasificare, în care caz este ușor de tradus dintr-o limbă în alta. Și engleza și franceza dețin sisteme elaborate pentru clasificarea culorilor (de exemplu), în timp ce alte limbi au în componență mult mai puține cuvinte desemnând culori. Deloc surprinzător, anumite dialecte eschimose au mai multe cuvinte decât engleza pentru a clasifica felurite tipuri de zăpadă. (Bineînțeles, nu toate aceste categorii sunt categorii *prime*.)

Deși există o legătură strânsă între o limbă dată și un sistem dat de clasificare, doi vorbitori ai aceleiași limbi nu folosesc obligatoriu același sistem de clasificare. De exemplu, o persoană religioasă ar putea împărți oamenii în pioși și nepioși, în timp ce altă persoană, nereligioasă – deși vorbește aceeași limbă –, ar putea să nu aibă nevoie să utilizeze această clasificare. Trebuie să ne reamintim de asemenea că

resursele lingvistice sunt mai degrabă flexibile decât împietrite: întotdeauna este posibilă invenția unei lumi noi, să „răstălmăcești" o frază pentru a capta o asemenea diferență nou-remarcată.

Generalitate/Specificitate

Multe dintre categoriile folosite de oameni nu sunt categorii prime. Putem demonstra aceasta sugerând următorul exercițiu: luați un dicționar și extrageți orice cuvânt ce desemnează un tip de câine. Ați putea realiza o listă lungă: de la afgan la teckel. Dar categoriile de câini nu sunt categorii prime. Putem arăta acest lucru cu ajutorul diagramei următoare:



Această modalitate de a ordona categoriile, datând de la Aristotel, este în general cunoscută ca ordonare a lucrurilor în termeni de *gen* și *specie*. Acestea sunt cuvintele latinești pentru *clasă* și, respectiv, *subclasă* (sau *tip* și respectiv *subtip*). Un collie este un tip de canină. O canină este un tip de mamifer. Un mamifer este un tip de animal. În sfârșit, un animal este un tip de ființă. Nu există un *gen* mai înalt pentru care ființa să fie subclasă, situație exprimată atunci când descriem ființa ca *summum genus*, sau, literal, „clasa din vârf". (La celălalt capăt al acestei ordonări ar fi foarte ușor să construim subtipuri de collie: collie de sex masculin constituie o subclasă de collie, de exemplu.)

Două principii evidente guvernează utilizarea termenilor *general* și *specific*. (1) Cel „mai general" este întotdeauna „mai puțin specific" (și cel „mai specific" este întotdeauna „mai puțin general"). (2) Cu excepția categoriei *ființă*, judecățile de generalitate și specificitate sunt întotdeauna comparative. *Animal* este specific comparativ cu *însuflețit*, dar general în comparație cu *mamifer*. Prin urmare, nu are sens să ne întrebăm dacă, de exemplu, *mamifer* este gen sau specie. Este gen relativ la *canină* și specie relativ la *animal*.

Primordialitatea ca generalitate

Primordialitatea poate fi definită în termeni de generalitate. Dintre două categorii, cea primordială este pur și simplu cea mai generală. Bineînțeles, aceasta înseamnă că există grade de primordialitate corespunzând gradelor de generalitate. Cât de generală (primă) trebuie să fie o categorie pentru a constitui obiectul de interes al metafizicii? Probabil că nu avem aici nici o regulă absolută. Aristotel înțelegea metafizica drept studiul ființei sau al „ființei *qua* (ca) ființă" (adică ființa „în sine"). De vreme ce în realitate nu prea sunt multe de spus despre ființa *qua* ființă, chiar și Aristotel a sfârșit prin a vorbi despre alte categorii mai puțin generale (primordiale).

Primordialitatea ca neutralitate de referință

O modalitate alternativă de a aborda primordialitatea se folosește de ideea de *neutralitate de referință*. Vremea, bursa de mărfuri, particulele fizice – toate aceste expresii desemnează subiecte de referință. Anumite concepte (și termenii asociați acestora) sunt specifice unui subiect dat. Conceptul de *arie de presiune joasă*, de exemplu, aparține unei discuții pe teme meteo și este total nepotrivit altui subiect de referință.

Alte concepte (și termenii asociați lor) sunt folosite în legătură cu o mulțime de referințe diferite. Despre logică spunem că este *neutră referențial*, pentru că argumentele pe care le studiază pot fi folosite cu privire la multe tipuri de referințe sau materii de studiu. Și anumite categorii sunt folosite neutru din punct de vedere referențial. Cauză și efect, de exemplu, se pot folosi în legătură cu orice subiect potențial de referință. (Trebuie remarcat că neutralitatea de referință este o chestiune de grad: categoriile cauzale [de ex., cauză-efect], deși comparativ neutre referențial, nu se aplică obiectelor matematicii pure, precum numerele.)

Cu cât o categorie este mai neutră din punct de vedere referențial, cu atât este mai primordială. Astfel, metafizica, ramură a filosofiei care se ocupă cu categoriile prime, este evident interesată de categoriile relativ neutre referențial. *Spațiul* și *timpul* sunt exemple de mari categorii neutre referențial. Aproape totul există în spațiu. Iată o întrebare de real interes metafizic: ar putea exista ceva care să nu fie în spațiu? Asemănător, aproape totul există în timp, care ne conduce de la o altă întrebare metafizică interesantă: ce ar putea exista în afara timpului?

Categoriile precum spațiul și timpul sau cauza și efectul sunt folosite atât în viața de zi cu zi cât și în știință. Metafizica încearcă să furnizeze analize ilustrative din punct de vedere filosofic ale acestora și ale categoriilor similare.

Inventarul principalelor tipuri de lucruri

Metafizica a fost descrisă și ca un inventar al principalelor tipuri de lucruri. Din acest punct de vedere, un sistem metafizic este înțeles ca furnizorul unui foarte general răspuns la întrebarea: „Ce este?" Ce tipuri primare de entități există? Bineînțeles, un metafizician face mai mult decât să furnizeze un simplu inventar sau o simplă listă; el încearcă și să explice de ce inventarul (sau lista) propus este superior celorlalte. În sfârșit, un metafizician încearcă să demonstreze că inventarul său oferă un loc pentru tot ceea ce există într-adevăr.

Există o strânsă relație între încercările de a înțelege categoriile prime și cele de a furniza astfel de inventare. Ideal, ne-am aștepta să avem câte o categorie primă pentru fiecare element al listei. Totuși, în practică, cele două abordări ale metafizicii sunt divergente. Aceasta deoarece categoriile sunt aproape de la sine înțelese ca invenții ale omului – sisteme de clasificare dezvoltate de variatele grupuri umane și, prin urmare, încorporate prin extensie în limbile pe care le vorbesc. Nu avem nici o garanție, despre categoriile folosite de orice grup uman, că ar reflecta cu acuratețe tipurile de entități care există *în realitate*.

Am putea înțelege mai bine aceasta îndreptându-ne atenția spre anumite clasificări care au ieșit din uz. Cândva populara clasificare a oamenilor în patru tipuri temperamentale sau *umori* (coleric, flegmatic, sangvin și melancolic), deși a continuat într-o anumită măsură să inspire artiștii, nu mai este privită ca reflectând vreo corespondență cu vreun

tip psihologic afișat de oamenii zilelor noastre. Ideal, ceea ce urmărim este harta exactă a similarităților și deosebirilor reale descoperite în lumea reală. Astfel, ceea ce deja avem și probabil vom continua să avem este cumva o potrivire imperfectă. Cu toate că știința, pe măsură ce progresează, ameliorează vizibil calitatea inventarului nostru, există cu toate acestea loc pentru preocuparea dacă știința – adică toate științele la un loc – surprinde în fapt ceva din ceea ce există.

În secțiunile ce vor urma vom examina câteva elemente ce au apărut mai rar sau mai des în inventarierile tradiționale: substanță și accident, entități spațio-temporale, entități abstracte, ființe necesare și ființe contingente, evenimente și procese. Să remarcăm că toate aceste elemente au fost privite drept categorii prime.

Substanță și accident

Substanță. O *substanță* este definită în mod obișnuit ca ceva „capabil să existe independent". Expresia „capabil să existe independent" nu este ușor de interpretat, dar este de obicei înțeleasă cu referire nu atât la ceea ce ar putea exista *într-adevăr* prin sine (lucruri care sunt ceea ce sunt), cât la cele care pot fi *concepute* ca existând în sine și independent de orice altceva.

Să considerăm o minge roșie. Așa cum stau lucrurile, mingile roșii trebuie să fie fabricate de cineva, așa că, în acest sens, nu putem spune că există prin ele însele. Cu toate acestea, o minge poate fi concepută, sau imaginată, ca existând prin sine. Putem demonstra aceasta prin două exerciții experimentale de gândire. În primul, să ne imaginăm universul distrus progresiv. Ar putea ca ultimul lucru rămas să fie o minge roșie? Imaginându-ne acest lucru, nu găsim nici o rațiune de ce nu ar fi posibil așa ceva. În al doilea experiment de gândire, să ni-l imaginăm pe Dumnezeu creând lumea. *Ar fi putut* să creeze o singură minge roșie și nimic altceva? Aici, cineva s-ar putea neliniști, chiar îndreptățit, despre cum poate exista o minge roșie fără să existe lumină sau cineva care să o perceapă, dar pare că nu există nici o rațiune pentru care Dumnezeu nu ar fi putut crea ceva identic, moleculă cu moleculă, cu ceva ce noi gândim a fi minge roșie.

Să încercăm un experiment similar cu *roșu*. Ar putea fi distrus universul astfel încât să nu mai rămână decât roșul? Ar fi putut Dumnezeu să creeze roșul și să se oprească? Răspunsul pare a fi în ambele cazuri negativ, iar motivul este simplu: trebuie să existe ceva – o

minge, un măr, orice – care să fie roșu; roșul nu poate exista prin sine. Prin urmare, o minge (dar nu roșie) este o substanță – adică ceva capabil să existe independent.

Accident. Accident este folosit ca termen tehnic în filosofie. Elemente precum *roșu*, care nu pot exista prin sine, sunt denumite *accidente*. Altele, probabil cuvinte mai familiare folosite ca sinonime pentru *accidente* în acest sens sunt *proprietate, caracteristică, calitate* și *trăsătură*. Despre accident (sau proprietăți, calități, caracteristici, trăsături) spunem că sunt *atribuite* substanțelor sau *califică*, sau *sunt adevărate despre* substanțe. Chiar și la o proprietate pe care ceva *trebuie* să o aibă, în acest sens tehnic, ne referim ca la un *accident*.

Esență. Esența (sau *natura*) a ceva este definită drept ceea ce trebuie să fie un lucru pentru a fi un lucru de acel tip. Este parte a esenței sau naturii unui cal să fie un mamifer, de exemplu, dar nu este o parte a esenței sau naturii unui cal să fie șchiop – deși, în fapt, unii cai sunt într-adevăr șchiopi. Un cal este cu necesitate un mamifer; nici un cal nu este cu necesitate șchiop.

Deși *accident* este folosit, ca în paragraful anterior, ca sinonim pentru *proprietate*, în discuțiile despre esență sau natură proprietățile *accidentale* sunt câteodată deosebite de proprietățile *esențiale*. (Terminologia tradițională este înșelătoare; *accidentele* sunt ceea ce substanțele dețin, dar *accidental* este antonimul lui *esențial*.) O persoană poate avea ca proprietăți accidentale ochii albaștri, poate cântări 50 kg. Sau s-ar fi putut naște în Missouri. Același om ar putea avea proprietăți care-l definesc ca ființă umană: este o viețuitoare, este mamifer și – probabil – rațional. (Nu este întotdeauna clar dacă o proprietate dată este esențială sau accidentală. Controversa continuă, de exemplu, cu privire la natura umană – care, adică, sunt acele proprietăți necesare pentru ca o ființă să fie ființă umană – și, prin urmare, să fie posedată de toți oamenii.)

Entități spațio-temporale

Strâns înrudită cu ideea de substanță este cea de entitate spațio-temporală. Printre asemenea entități se includ oamenii, mesele și scaunele, stelele, curcubeele, norii... Entitățile spațio-temporale sunt numite astfel pentru că, în orice moment de timp ele au o anumită poziție în spațiu. (Sau, dacă preferați, entitățile spațio-temporale sunt întotdeauna undeva în spațiu-timp.) Fiecare entitate spațio-temporală își are propria

sa istorie, care reprezintă suma totală a transformărilor suferite de aceasta atâta timp cât a rămas identică cu sine.

Entitățile spațio-temporale sunt altă dată denumite *individualii* sau *individualii concrete*. Anumite individualii sunt bine determinate, deci ușor de distins de alte individualii, de tipul său sau de altul. Mesele și scaunele constituie un exemplu de astfel de individualii. Alte individualii sunt mai puțin determinate, mai puțin ferm delimitate și în aceeași măsură mai greu de distins de alte individualii. Norii și curcubeele sunt exemple de acest fel, iar un val marin individual pare a fi greu de încadrat în categoria entităților spațio-temporale.

În orice caz, nu toți filosofii pun semnul egal între a fi entitate spațio-temporală și a fi individual. (Toate entitățile spațio-temporale sunt individualii, dar nu rezultă că orice individual este o entitate spațio-temporală.) Să luăm ca exemplu îngerii. Un înger, deși un individual, nu este o entitate spațio-temporală. Sau să presupunem că numărul trei este un individual – adică, numărul care este, și nu altul. Cu siguranță, avem o greșită înțelegere dacă întrebăm unde, la un moment dat, este localizat numărul trei. (Cineva ar putea răspunde că numărul trei este localizat în tărâmul numerelor, dar aceasta nu este o localizare spațială – nu este un „unde" în sensul obișnuit.)

Un răspuns pe care unii filosofi l-au dat la întrebarea „Ce este?" este, pur și simplu, „entități spațio-temporale". Astfel, tot ceea ce pare a nu fi entitate spațio-temporală trebuie analizat în termeni de entități spațio-temporale. Nu există, de exemplu, *roșu*, ci numai entități spațio-temporale roșii. Similar, nu există numărul trei, ci numai clasa tuturor tripletelor spațio-temporale. Și așa mai departe.

Această perspectivă este numită uneori *materialism*, deoarece entitățile spațio-temporale se apropie foarte mult de ceea ce numim în mod obișnuit obiecte *materiale*. Este, de asemenea, asociată cu *nominalismul*, definit ca punctul de vedere după care numai *particularile* (sau *existențele particulare*) sunt reale. Cuvântul *nominalism*, derivat din latinescul *nomen*, însemnând nume, este adecvat acestei poziții, deoarece termenii generali – termeni care se aplică mai multor individuali – sunt înțeleși ca „simple nume", derivându-și întregul înțeles din similaritățile și diferențele individualiilor concrete.

Particularile abstracte. Anumiți metafizicieni au menținut poziția după care proprietăți precum aceea de a fi roșu și a fi rectangular pot exista în locații particulare ale spațiu-timp-ului fără a fi atribuite

B.C.U. „M. EMINESCU" IAȘI

substanțelor sau a califica substanțele. Proprietățile astfel „abstrase" sunt denumite *particularii abstracte*. Prin contrast, *particularile concrete* – ex.: o minge roșie, o frunză verde, o masă – ar trebui înțelese atunci ca seturi de particularii abstracte *co-ocurente*. Despre abstractele ocurente spunem că sunt *coprezente*. Fiece frunză verde conține instanța sa particulară de verde. O instanță a culorii verde este numită un particular abstract deoarece a fost abstrasă dintre – sau izolată prin gândire de – instanțele altor proprietăți, care, luate împreună, formează frunza concretă. Particulariile abstracte, sau cazuri ale unor genuri, sunt uneori numite și *instanțe de calitate* sau *tropi*.

Ființe necesare și ființe contingente

Unii metafizicieni au împărțit toate lucrurile care există în două categorii: ființe necesare, definite ca ființe care nu pot să nu existe, și ființe contingente, care pot să nu existe.

Ființele necesare. Dubla negație din definiția de mai sus a ființei necesare este, bineînțeles, deliberată. Și, a spune că o ființă necesară nu poate să nu existe este din nou, bineînțeles, același lucru cu a spune că ea trebuie să existe, că ea este în mod obligatoriu. Nu există un acord general printre metafizicieni cu privire la faptul dacă există într-adevăr ființe necesare. Dumnezeu, dacă există, este cel mai plauzibil candidat și, într-adevăr, mulți filosofi susțin că, în timp ce există indefinit de multe ființe contingente, există o unică ființă necesară.

Există, totuși, și alți candidați la includerea în categoria ființelor necesare. Numerele și alte entități matematice, privite ca existând în propria lor lume, independent de gândirea sau invenția umană, au fost uneori înțelese ca astfel de ființe necesare.

Ființe contingente. Aproape toți metafizicienii cad de acord că noi înșine și ceilalți oameni, precum și toate obiectele care ne înconjoară în lume sunt ființe contingente. Toate aceste ființe, sau *existențe*, ar fi putut să nu capete existență. Dacă lucrurile ar fi stat altfel, oricare sau toate aceste ființe ar fi putut să nu fi fost nicicând. Este ușor de înțeles dacă luăm în considerație cazuri particulare. *Mai întâi*, existența noastră și a tuturor lucrurilor ce ne înconjoară, și ceilalți oameni, și obiectele, depind de o gamă largă de factori bine determinați ai istoriei universului. Dacă soarele nostru nu s-ar fi format împreună cu sistemul său de planete, de exemplu, e ușor de ghicit că masa din biroul meu nu ar fi existat.

În al doilea rând, există întotdeauna factori relativ localizați care afectează existența lucrurilor particulare. Compania care a fabricat masa mea ar fi putut da faliment înainte de a o fabrica sau ar fi putut să decidă încheierea producției pentru acest model. Un exercițiu fascinant și care furnizează mai multă înțelegere a contingenței este încercarea de a vă gândi la „tot ceea ce ar fi putut fi altfel" și care ar fi avut ca rezultat faptul că dumneavoastră nu ați fi fost. Bineînțeles, nu a fost necesar ca părinții dumneavoastră să se fi întâlnit, să se fi căsătorit și să fi avut copiii pe care i-au avut. Din faptul că existați, rezultă că ați avut un dram de noroc metafizic! (Ciudat, dacă n-ați fi intrat în existență, nu ați fi fost *ne*norocos, de vreme ce, în acel caz, nu ați fi existat pentru a fi nenorocos. Strict vorbind, dacă n-ați fi ajuns niciodată să existați, nu am fi putut vorbi de neintrarea *dumneavoastră* în existență.)

Evenimente și procese

Mulți metafizicieni au susținut că a descrie realitatea în termeni de substanțe discrete cu proprietățile lor statice înseamnă a oferi un inventar de bază inadecvat. Pentru a remedia această inadecvare este imperios necesar să vorbim în termeni de *evenimente* și *procese*, care sunt, în această perspectivă, mai fundamentale decât substanțele sau entitățile spațio-temporale.

Evenimente. Eveniment provine din verbul latinesc *evenire*, însemnând a se întâmpla, a se produce. Faptul că mingea *este roșie* nu este un eveniment, dar faptul că mingea este *lovită cu piciorul* este un eveniment, pentru că ceva s-a întâmplat. Mingea *devenită roșie* – să zicem că a fost vopsită – este ceva asemănător unui eveniment. Evenimentele pot dura puțin sau mai mult, dar există întotdeauna un interval de timp în care se petrec.

Nu există un acord general despre cum ar trebui să analizăm conceptul de eveniment. Evenimentele se întâmplă întotdeauna individualilor? Unele, cu siguranță că da. Faptul că m-am înroșit este un eveniment care mi s-a întâmplat mie. O furtună sau un ambuteiaj este tot un eveniment (unul complex, compus din multe evenimente mici), dar nu este clar dacă asemenea evenimente se întâmplă unor individualii specificabile. (Probabil ar trebui privite mai degrabă ca schimbări afectând regiuni spațio-temporale.) Cum s-a mai sugerat uneori, evenimentele ar trebui înțelese în termenii unei transformări de proprietăți: înroșirea este, printre alte lucruri, o transformare a culorii unei anumite regiuni a feței.

Un tip special de transformare este cunoscută sub denumirea de *transformarea Cambridge*. O transformare Cambridge a lui X este o transformare care nu alterează nici una dintre proprietățile reale ale lui X. X devine mai scund ca Y deoarece Y a crescut, iată un bun exemplu de transformare Cambridge. A deveni mai scund pentru că altcineva a crescut este alt tip de transformare decât micșorarea. (Vezi *transformarea Cambridge* în Glosar pentru o explicație a originii termenului.)

Procesele. Granița dintre evenimente și *procese* nu este rigidă. Putem defini în mare un proces drept o serie interrelațională de evenimente. Există o mișcare distinctă în metafizică cunoscută sub denumirea de *filosofia procesului*, cel mai eminent aderent al său fiind Alfred North Whitehead (1861-1947). Filosofii procesului pun accentul pe: (1) continua transformare a caracterului universului, denumită *proces creativ* și (2) procesul are un caracter primordial, înțelegând prin aceasta că individualiile sunt (compuse din) procese. Parafrazându-l pe Whitehead, aceasta înseamnă că modul în care o entitate *devine* (sau se transformă) constituie ceea ce entitatea *este*.

Metafizică descriptivă versus metafizică revizionistă

Filosofii din toate timpurile care au încercat să clarifice care sunt categoriile prime sau să dezvolte inventarii sistematice ale principalelor tipuri de lucruri pot fi clarificați în funcție de distanța de la care au pornit relativ la concepțiile simțului comun despre lume și modalitățile obișnuite de a vorbi despre aceasta. În timpurile noastre, P.F. Strawson (n. 1919) a introdus termenii de *metafizică descriptivă* și *metafizică revizionistă* pentru a acoperi cele două extreme pe o scală „măsurând" distanța de pornire de la simțul comun și limbajul obișnuit.

Metafizica descriptivă

Metafizica descriptivă se vede menită să elucideze, să clarifice categoriile deja utilizate. Acestea sunt încorporate imaginii pe care simțul comun și limbajul o dau despre lume. Metafizica descriptivă țintește să genereze mai multă claritate pentru conceptele familiare, făcându-ne să le înțelegem mai reflexiv și mai explicit. Cei care înțeleg metafizica drept analiza categoriilor prime sunt înclinați să-și privească „descriptiv" sarcina ce o au de îndeplinit.

Metafizica revizionistă

Metafizica revizionistă se bazează pe presupoziția conform căreia categoriile în uz, exprimate în limbajul obișnuit, sunt prea deficiente pentru a putea fi recuperate și ar trebui înlocuite cu altele noi și mai bune, dezvoltate de filosofii înșiși. Mulți filosofi mari au produs sisteme metafizice revizioniste, care țintesc sau au țintit să furnizeze un inventar de bază mai bun decât cel exprimat de categoriile obișnuite.

Nu este surprinzător că filosofii care gândesc metafizica în termenii inventarului de bază al realității par să-și înțeleagă sarcina în spirit revizionist. Asta pentru că întrebarea cu privire la ce ar trebui să conțină un asemenea inventar (care este o întrebare cu privire la realitatea însăși) nu are nimic de-a face cu acele categorii sau concepte care se află întâmplător în uz în societatea respectivului metafizician revizionist. Baruch Spinoza (1632-1677), care a susținut că există o singură substanță ce ar putea fi numită atât Dumnezeu cât și Natură (*deus sive natura* este, de fapt, termenul pe care l-a folosit), este un exemplu clasic de fizician revizionist.

Utilitatea metafizicii

Metafizică și știință

Deși metafizica a avut o istorie lungă și distinctă, ea a devenit – mai ales în secolul douăzeci – ținta atacurilor din partea filosofilor antimetafizici. (Cel mai faimos grup de filosofi antimetafizici a aparținut mișcării filosofice denumite *pozitivism logic*, care a avut cea mai mare amploare în anii 20'-30', iar câteva dintre punctele lui de vedere sunt încă influente.) Atacul s-a dat pe mai multe direcții, dar întotdeauna de pe pozițiile succesului ca atare perceput al științelor naturale. (Considerând provocarea lansată metafizicii de către știință, ar trebui să nu uităm că, în ciuda succesului evident, nu putem prezuma că știința reprezintă singura cale spre explicarea realității.)

Un argument în sprijinul inutilității metafizicii este următorul: metafizica ori stă în preajma categoriilor comune ori nu este deloc. Dacă se construiește în apropierea categoriilor comune, tot ceea ce face este să recicleze platitudini, cosmetizându-le. A spune că există sub-

stanțe și accidente nu este altceva decât modul elaborat de a spune că vorbim despre lume în substantive și adjective; a accentua evenimentele și procesele este numai un mod pretențios de a spune că nu putem reda povestea realității fără a utiliza verbele. Pe de altă parte, dacă metafizica se desprinde de categoriile comune, ea devine *speculativă* – un fel de basm care vrea să treacă drept știință. Metafizica speculativă este respinsă ca fiind fotoliul pseudoștiinței, o încercare de a penetra secretele universului fără observație sau experiment.

Alt argument în sprijinul inutilității metafizicii se aplică cel mai direct metafizicii revizioniste. Dat fiind faptul că suntem obligați, sub *presiunea științei*, să transformăm și să corectăm imaginea comună despre lume – adică aceea încorporată categoriilor și conceptelor vieții de zi cu zi – de ce ar trebui să luăm în considerație modificări și corecții propuse din afara științei? Întrebarea se bazează pe presupoziția după care corecțiile la care ne obligă cei care experimentează și observă sunt mai convingătoare decât cele impuse de metafizicienii „speculativi".

Deși atacurile la adresa metafizicii au probabil un scop folositor, acela de a îmblânzi pretențiile sale mai extravagante de a fi o sursă de cunoaștere a lumii bazată pe gândirea pură, asemenea atacuri se bazează în general pe presupoziția îndoielnică după care științele naturale furnizează un inventar bazal complet și în întregime adecvat. Se poate vedea că este implicată o presupoziție îndoielnică luând în considerație următorul raționament:

Știința nu studiază sufletele
Așadar, sufletele nu există.

S-ar putea sau nu să existe suflete, dar acest raționament cu siguranță nu stabilește că ele nu există. Aceasta se susține pe premisa ascunsă (și îndoielnică) după care, dacă ceva nu este studiat de știință, nu există. O metafizică adecvată se presupune că furnizează un loc pentru tot ceea ce știm, indiferent dacă provine din știință, tradiție religioasă, artă sau viața cotidiană. Probabil ceea ce știm cu adevărat din toate aceste surse este același lucru cu ceea ce știm numai din știință; totuși, aceasta nu poate fi asumată cu ușurință.

Angajamentul ontologic

O critică și mai subtilă a metafizicii (și care nu se bazează pe „triumful științelor naturale") poate fi adusă astfel: deși nu este ade-

vărat că tot ceea ce au menționat vreodată ființele umane sau au vorbit despre este real – Moș Crăciun și Zeus nu există, cu siguranță, nu există grifoni și unicorni și *s-ar putea* să nu existe fantome sau politicieni cinstiți – derivăm încă inventarul a ceea ce este real din ceea ce găsim convenabil de vorbit. Dacă avem motive întemeiate să vorbim despre X-uri, atunci există X-uri. Filosofii folosesc expresia *angajament ontologic* pentru a denumi angajamentul față de existența a ceva. (*Ontos* este cuvântul grecesc pentru „ființă".) Cât de mult presupune acest angajament este ceva asupra căruia filosofii nu cad de acord. Aceasta ar putea fi o critică a metafizicii, din moment ce respinge ideea că ar exista categorii prime și inventarii de bază.

Ontologia cu pretenții

Ontologia cu pretenții privește angajamentul ontologic ca pe o chestiune de maximă importanță. De exemplu, „Există dorințe inconștiente?" este o întrebare care, din perspectiva ontologiei cu pretenții, ar pretinde un serios proces de gândire pentru a primi un răspuns. Conform acestui punct de vedere, ceea ce există în realitate nu se reduce la întrebarea ce găsim convenabil pentru a fi menționat. În această perspectivă, are sens să întrebăm chiar și cum este posibil (pentru a nu spune folositor) să vorbim despre ceva ce nu există.

Ontologia ieftină

Ontologia ieftină este considerată în discuțiile filosofice contemporane o *strategie de abatere* deliberată. Conform punctului de vedere al ontologiei ieftine, întrebarea cu privire la existența dorințelor inconștiente primește lesne un răspuns. Există dorințe inconștiente pentru că, în scopul înțelegerii comportamentului uman, este de folos să utilizăm teorii – de exemplu, psihanaliza freudiană – care vorbesc despre asemenea dorințe. Nu este necesar să presupunem că nu există dorințe inconștiente: întrebarea dacă există sau nu s-ar putea să nu fie separată de cea cu privire la puterea explicativă a teoriilor.

Atitudinea natural-ontologică

La începutul secolului douăzeci, mulți dintre cei care au scris despre știință s-au întrebat dacă există de fapt mese sau scaune: probabil că numai *microcomponentele* lor (electroni, protoni etc.) sunt cu adevărat reale. A existat și preocuparea de a răspunde la întrebarea dacă

sau nu *există* electroni și protoni, din moment ce nimeni nu i-a văzut vreodată. De fapt, avem motive foarte întemeiate să vorbim despre mese și scaune și avem motive foarte întemeiate să vorbim despre protoni și electroni. Cum relaționează aceste variate lucruri despre care suntem întemeiați să vorbim este o poveste complicată ce presupune și analiză, și cercetare empirică. Perspectiva după care *cea mai bună referință a vorbirii noastre este și cel mai bun acces către ceea ce este real* este denumită *atitudine natural-ontologică* (presc. ANO).

Dualismul: problema raportului minte-corp

Problema raportului minte-corp este probabil cea mai importantă dintre problemele metafizice. În forma ei contemporană este înrudită îndeaproape cu întrebarea dacă științele fizice ne oferă o perspectivă completă a realității. În esență, problema raportului minte-corp este întrebarea dacă există minți, suflete sau spirite nonfizice. Principala formă în care se ridică această problemă este înțelegerea naturii ființelor umane.

Problema raportului minte-corp unește mai multe serioase nedumeriri. Simțim că avem acces (din interior) la un tărâm calitativ distinct în care luăm cunoștință de viața noastră mentală, de gândurile, sentimentele și dorințele noastre. Cum putem face aceasta în legătură cu imaginea despre noi înșine pe care ne-o oferă știința, în special prin neurofiziologie? Din punct de vedere subiectiv, găsesc că eu sunt centrul lumii. Din punctul științific de vedere, lumea nu are centru și, prin urmare, în modul în care experimentez propria-mi viață este încorporată o iluzie. Când știința îmi spune că apa este de fapt H_2O, pot accepta fără probleme. Dar când știința îmi spune că sunt un organism complicat a cărui viață interioară poate fi explicată în termenii biologici, chimici și fizici, mi-e teamă că a fost lăsat deoparte ceva important.

Sufletele

Conform multor perspective tradițional-religioase, ceea ce a fost uitat de știință este sufletul. Mulți oameni se cred încă în posesia sufletelor (și poate au dreptate). Sufletul, deși legat de corp într-un mod misterios, este văzut ca fiind separat de acesta și capabil să-i supravie-

ţuiască după pieire. Cei care cred în suflete – adică, am spune noi, sunt angajaţi ontologic faţă de acestea – pe baza credinţei religioase, nu par afectaţi nici de raţionamentele filosofice pure şi nici deranjaţi de încurcăturile generate de acest angajament ontologic. Din punct de vedere pur filosofic, este neclar cum ajută sufletele la explicarea existenţei şi a naturii vieţii noastre mentale şi în aceeaşi măsură neclar cum relaţionează ele cu trupurile care le însoţesc.

Dualismul

Termenul *dualism* provine din latinescul *duo*, însemnând doi sau dublu. *Dualismul* este perspectiva după care există două tipuri de substanţe fundamental distincte şi ireductibile. (*Substanţă* înseamnă aici doar *materialul ca atare din care este constituită realitatea.*) Cineva ar putea defini dualismul şi în termenii categoriilor. Astfel definit, dualismul este punctul de vedere după care nu putem vorbi despre realitatea în întregul ei fără a folosi două seturi distincte de categorii, nici una dintre ele neputând fi analizată în termenii celeilalte. Singura formulare influentă a dualismului a fost dată în secolul şaptesprezece de Renné Descartes (1596-1650) şi a ajuns să fie numită *dualism cartezian.*

Dualismul psiho-fizic

Dualismul cartezian este o formă a ceea ce numim *dualism psiho-fizic*. Această formă de dualism spune că unul dintre fundamentalele tipuri de substanţă este mintea sau spiritul. Celălalt tip fundamental de substanţă este corpul (sau materia, sau fizicul). Deşi cea mai interesantă aplicaţie a dualismului psiho-fizic se face fiinţelor umane, este important să înţelegem că dualismul psiho-fizic (sau, pe scurt, *dualismul*) este un răspuns general perfect la întrebarea „Ce este?" Din nou, vom ilustra printr-un experiment de gândire. Să presupunem că Dumnezeu ar fi creat îngeri şi pietre şi nimic altceva. Dualismul ar da metafizica perfectă a unui asemenea univers, deoarece categoria de spirit ar fi necesară pentru Dumnezeu şi îngeri, iar cea de corp pentru roci. Este adevărat chiar dacă în acel univers nu ar exista nimic care să fie şi corp, şi spirit.

Cartezianism

Descartes a fost moștenitorul unei lungi tradiții religioase, romano-catolicismul, care a învățat (și învață) că oamenii au un suflet nonmaterial și cu adevărat nemuritor. Totuși, Descartes a vrut să dea o bază pur filosofică credinței în suflet sau minte. A fost preocupat de asemenea să găsească în sistemul său metafizic un loc pentru tabloul științific recent al lumii. În chiar timpul lui Descartes știința ajunsese capabilă pentru prima dată în istorie să dea o fizică comprehensivă care, într-un singur corpus explicativ, oferea o perspectivă asupra mișcărilor corpurilor pe și în apropierea suprafeței Pământului și asupra mișcărilor corpurilor cerești. Descartes, entuziasmat de noua știință, a acceptat explicația mecanică a naturii, cu o singură excepție: mintea omului. Ceea ce a presupus respingerea viziunii tradiționale conform căreia plantele și animalele aveau suflet (deși suflete de grad mai mic) și înlocuirea ei cu punctul de vedere după care animalele și plantele sunt doar mașinării complicate, de o mare finețe.

Argumente în sprijinul dualismului

Argumentele pur filosofice, de tipul celor înaintate de Descartes, vor să convingă independent de convingerile religioase. (Ar trebui să adăugăm că, chiar dacă acestea nu au succes, persoanele religioase – care în nici un caz nu se bazează pe argumente – nu au nevoie să renunțe la dualism.) Să vedem două argumente înaintate cu originalitate de Descartes și, ulterior, în variate forme, de alți gânditori.

Argumentul 1

Primul argument este formulat după cum urmează:

Pot gândi;
Corpurile nu pot gândi;
Prin urmare, nu sunt un corp.

Deși argumentul este convingător, pentru multe persoane nu este evident că ar trebui să acceptăm a doua premisă. Bineînțeles, dacă ne gândim la corpuri – *corp*, aici și în discuțiile generale de acest tip,

înseamnă pur și simplu, „obiect fizic" – de un grad relativ inferior, precum pietrele și bețele, ar părea evident că acestea nu gândesc. Dar dacă ne gândim la corpuri precum al nostru, nu este evident că un corp nu poate gândi. Pe baza acestor considerații, filosofii au formulat următorul argument anticartezian:

Sunt un corp;
Pot gândi;
Prin urmare, unele corpuri pot gândi.

Cum am putea evalua comparativ argumentul cartezian și cel anti-cartezian? Nu este ceva asupra căruia toată lumea să cadă de acord. Chiar faptul că cineva poate formula un argument cartezian valid și unul anti-cartezian valid indică dificultatea rezolvării acestor chestiuni. Care dintre cele două argumente va fi găsit mai convingător va depinde de intuițiile cu privire la evidența (mai bine zis evidența comparativă a) premiselor lor. Cei care cred că e mult mai evident că nu pot gândi corpurile decât că au corpuri, vor înclina să accepte argumentul cartezian; cei care cred că e mai evident că sunt corpuri decât că aceste corpuri nu pot gândi, vor tinde să accepte argumentul anti-cartezian. Descartes credea că esența minții este gândirea. Termenul său oficial pentru minte, expresia latinească *res cogitans*, înseamnă „lucru gânditor". Considera că esența corpurilor este întinderea, proprietatea de a avea extensie spațială, și termenul său oficial pentru corp, expresia latinească *res extensa*, înseamnă „lucru cu întindere".

Argumentul 2

Al doilea argument în sprijinul dualismului poate fi formulat după cum urmează:

Nu mă pot îndoi că am o minte;
Nu mă pot îndoi că am un corp;
Prin urmare, mintea mea și corpul meu nu sunt identice.

Lui Descartes i-a părut că, indiferent de cum ar fi ajuns la îndoială, nu se putea îndoi că are o minte (adică, ceva care gândește), de vreme ce îndoiala însăși este o formă de gândire. S-ar putea să gândesc că merg, dar să mă înșel, pentru că am adormit sau halucinez, dar nu

pot să gândesc că gândesc, iar pe urmă să se dovedească că m-am înșelat, pentru că dacă gândesc, atunci gândesc. Aceste reflecții l-au condus pe Descartes la formularea faimosului său *Cogito ergo sum*: „gândesc, deci exist".

Deși mulți dintre noi găsesc ideea că s-ar putea să nu avem corpuri mai degrabă nebunească, Descartes s-a gândit că ar putea genera îndoială chiar și cu privire la această chestiune neîndoielnică. Să presupunem, de dragul acestei discuții, că ambele premise ale acestui argument sunt – sau cel puțin ar putea fi – adevărate. Urmează logic concluzia lui? Să presupunem că este susținută de următoarea idee: dacă A are o anumită proprietate și B nu o are, A și B trebuie să fie non-identice; adică, A și B nu pot fi unul și același. Următorul argument valid se bazează pe acest principiu:

> Ucigașul are un tatuaj la încheietura brațului;
> Pivnicerul nu-l are;
> ---
> Deci, pivnicerul nu este ucigașul.

Cu toții înțelegem de ce pivnicerul nu poate fi ucigașul. Totuși, deși această formă de argumentare funcționează pentru cele mai obișnuite proprietăți, nu funcționează pentru anumite proprietăți presupunând cunoașterea, credința sau îndoiala. Un exemplu va clarifica aceasta.

A existat o vreme în care nimeni nu cunoștea că Luceafărul de dimineață și Luceafărul de seară erau unul și același corp ceresc – pe nume planeta Venus. Cineva ar fi putut argumenta odată:

> Sunt sigur că am văzut Luceafărul de seară;
> Mă îndoiesc că am văzut vreodată Luceafărul de dimineață
> (de vreme ce nu m-am trezit niciodată devreme);
> ---
> Prin urmare, Luceafărul de dimineață nu poate fi
> Luceafărul de seară.

Acest raționament clar nevalid ne arată că principiul general al argumentării de la divergența proprietăților la non-identitate nu funcționează pentru proprietăți implicând credința sau îndoiala.

Argumente în sprijinul non-sinonimiei

Între epoca lui Descartes și a noastră multe dintre argumentele înaintate în favoarea dualismului sunt realmente versiuni noi ale celui de-al doilea argument. Luate împreună le putem numi *argumente în sprijinul non-sinonimiei*. Asemenea argumente se bazează pe ideea că termenii pe care îi folosim pentru a descrie viața noastră interioară – „sunt trist", „îmi amintesc călătoria la Paris", „resimt o durere acută", „savurez această înghețată" – nu semnifică același lucru (sunt non-sinonime) cu oricare dintre termenii care descriu corpurile noastre – de exemplu, limbajul neuropsihologiei. Ceea ce este perfect adevărat. Totuși, nu rezultă de aici că viața noastră interioară nu poate fi identică cu evenimentele sau stările corpurilor noastre. Din nou, vom demonstra aceasta printr-un exemplu. Cuvântul *lumină* este non-sinonim cu „descărcare electrică" și cuvântul *apă* este non-sinonim cu „H_2O". În același timp, lumina este o descărcare electrică și apa este H_2O. Cu toții vom recunoaște atunci că ceea ce urmează este un argument nevalid:

Nu mă pot îndoi că apa este apă;
Mă pot îndoi că apa este H_2O;
Prin urmare, apa nu este H_2O.

„Apa" joacă un rol în viețile și gândurile noastre, „H_2O" altul; *ele nu au aceeași semnificație*. Dar semnificația cuvintelor și expresiilor limbajului nostru nu sunt întotdeauna ghizi buni în construcția realității. Asta nu înseamnă că viața noastră interioară este identică cu evenimentele din interiorul corpului nostru sau cu stările corpului nostru. Nu rezultă decât că argumentele pentru non-sinonimie nu funcționează.

Evaluarea dualismului

Dualismul este captivant din două motive principale. *Primul*, el acceptă o idee despre viața omenească avansată de multe dintre religii. Dacă spiritul și corpul sunt distincte (non-identice), atunci există posibilitatea ca măcar spiritul să supraviețuiască morții trupului. Dar dacă spiritul și corpul sunt identice, moartea corpului ar însemna moartea persoanei. (S-ar putea să fie posibil ca amintirile mele să fie transferate unui nou creier într-un moment înaintea morții și asta ar putea fi con-

siderată drept supraviețuire; totuși, puțini oameni găsesc un motiv de consolare în această îndepărtată posibilitate.)

Al doilea, dualismul se potrivește de minune cu ideea după care avem acces imediat, în propria noastră „cochilie", la o lume interioară, calitativ distinctă, de experiențe.

Cu toate acestea, dualismul se confruntă cu o problemă serioasă. El înseamnă separare absolută și, așa cum Descartes și-a dat seama, aceasta înseamnă că spiritul poate afecta spiritul (un gând produce un altul), corpurile pot afecta corpurile (mișcări transmise unor părți adiacente ale aceluiași corp sau unor corpuri adiacente). Dar, concepute dualist, în termenii unei separări stricte, spiritele nu pot afecta corpurile și nici corpurile, spiritele. Aici este o problemă, deoarece multe fenomene familiare devin misterioase, dacă nu de-a dreptul imposibile.

Vom clarifica aceasta prin două exemple. *Primul*: ideea mea conform căreia vreau să ies la plimbare, pare, în circumstanțe obișnuite, să ducă la mișcări ale părților corpului meu – de exemplu, picioarele. Dar, conform dualismului, acest lucru nu ar fi posibil. *Al doilea*: când beau prea mult, gândurile îmi devin confuze. Dar, conform dualismului, așa ceva nu ar trebui să se întâmple. Până la urmă, băutura presupune doar corpul meu, în timp ce gândurile mele presupun exclusiv mintea mea.

Paralelismul psiho-fizic

Opiniile diferă în ce privește posibilitatea dualismului de a rezolva problema interacțiunii minte-corp. O încercare de soluționare este *paralelismul psiho-fizic*. Aceasta este ideea conform căreia lumea mentalului (sau *psihicul*, din grecescul *psyché*, spirit sau suflet) și cea fizică merg pe drumuri paralele, dar nu se afectează una pe alta. Când îmi scrântesc glezna simt durere, dar ceea ce se întâmplă în corpul meu nu este cauza experienței durerii. De ce paralelism atunci? El ar rezulta dintr-o *armonie prestabilită* de Dumnezeu. Totuși, și mulți dintre cei care cred că Dumnezeu a creat universul găsesc ideea armoniei prestabilite mai degrabă implauzibilă. Punctul de vedere al „drumurilor paralele, strict separate" pare implauzibil din două motive principale: (1) se opune sentimentului nostru că între spirit și corp există o legătură intimă; și (2) pare că respinge posibilitatea ca o persoană să resimtă cu adevărat ceea ce se întâmplă în lumea fizică.

Monismele

Cuvântul *monism* derivă din grecescul *monos*, însemnând *singular*. Monismul este punctul de vedere după care există un singur fel de substanță fundamentală din care este constituit totul. Monismul poate fi definit, de asemenea, în termeni de categorii. Astfel, monismul este punctul de vedere după care se poate vorbi orice cu ajutorul unui singur vocabular fundamental. Principalele monisme sunt următoarele:

Panpsihismul

Panpsihismul (sau idealismul, sau idealismul obiectiv) este punctul de vedere după care tot ceea ce există are caracter de minte/spirit/psihic. Deși a fost propus în trecut de mai mulți filosofi importanți, panpsihismul nu este luat în serios de nici unul dintre gânditorii contemporani influenți. Unul dintre motive este acela că puțini oameni sunt dispuși să accepte ideea că o piatră ar putea fi un tip de spirit sau ar putea fi constituită din ceva cu un caracter asemănător.

Panteismul

Conform panteismului, tot ceea ce există este o parte a ființei lui Dumnezeu. Ca și panpsihismul, panteismul a fost înaintat de mai mulți filosofi proeminenți – cel mai demn de menționat, Baruch Spinoza (1632-1677) – dar, ca și acesta, nu are nici o adeziune din partea filosofilor moderni profesioniști.

Monismul neutru

Monismul neutru este punctul de vedere după care există o singură substanță fundamentală, nici asemănătoare mentalului, nici materială, mai degrabă capabilă să devină una sau alta. Monismul neutral, deși până la urmă a avut un singur susținător remarcabil în persoana filosofului William James (1842-1910), îi impresionează pe majoritatea gânditorilor de azi ca pe un compromis nefericit.

Materialismul

Materialismul – punctul de vedere după care tot ceea ce există are un caracter de corp sau materie – a fost influent o lungă perioadă de timp. Unii presocratici – și anume cei care credeau că lumea este compusă din atomi materiali – au fost materialiști și au existat materialiști influenți la granița secolelor nouăsprezece și douăzeci. Materialiștii moderni – în mare, aceia care au trăit din secolul șaptesprezece până la sfârșitul celui de-al nouăsprezecelea – s-au arătat dornici să se lase ghidați de științele naturale în răspunsul la întrebarea „Ce este?" (într-o anumită fază, au existat foarte mulți savanți care au susținut că universul este, în final, constituit din materie).

Fizicalismul

În timpurile noastre, concepția asupra universului înaintată de științele naturale nu mai este exprimată în termeni de materie; lucruri precum energie, câmpuri și forțe au ajuns să ocupe un loc fundamental în tabloul realității oferit de știința contemporană. Prin urmare, gânditori ghidați de știință au început să se autoconsidere *fizicaliști*, unde fizicalismul se definește drept punctul de vedere după care totul se reduce la tipurile de lucruri studiate de științele fizice.

Argumente în sprijinul fizicalismului

Parte din atracția exercitată de fizicalism este cea caracteristică oricărui monism: evită problemele ce par intrinseci dualismului. Acestea se nasc din faptul că dualismul își definește cele două categorii ireductibile ca fiind strict separate și non-interactive, după care încearcă să explice interacțiunile spirit-corp (sau să descifreze interacțiunile *aparente*).

Totuși, motivația intelectuală primară a fizicalismului este succesul științelor naturale. Acum, cum am subliniat deja, succesul științelor naturale nu poate fi adus ca dovadă în sprijinul faptului că nu există realități fundamentale care să nu fie studiate de știință; experiența religioasă, de exemplu, ne-ar putea oferi accesul la o zonă de realitate existând în afara celei vizate de știință. Cu toate acestea, după studierea în detaliu a extensiei progresive a gamei de fenomene pe care

știința este capabilă să le explice, mulți gânditori au tras concluzia că nu există nimic care, în principiu, iese din zona vizată a teoriei și explicației științifice.

Teoriile identității creier-psihic

Deși fizicalismul este o doctrină metafizică generală, este, bineînțeles, relevantă în special pentru înțelegerea de sine a omului. Ce este ființa umană? Răspunsurile populare au favorizat, de-a lungul veacurilor, definiții ca „spirit" sau „combinații dintre spirit și corp". Aceste perspective populare trebuie, totuși, respinse de un fizicalist consecvent; el ar putea susține că mintea este identică cu creierul (sau cu creierul și sistemul nervos central). O asemenea viziune este denumită *teoria identității minte-creier* sau *materialism esențial*. (Să remarcăm că punctele de vedere care susțin identitatea psihic-creier trebuie clar distinse de acelea, mai tradiționale, care văd creierul ca pe o condiție necesară a vieții mentale.)

O presupunere corectă este aceea după care filosofii s-ar împărți, aproximativ egal, în teoreticieni ai identității minte-creier și dualiști psiho-fizici. (Există, bineînțeles, și filosofi care nu au ales încă între cele două perspective rivale, sau – angajați față de alte teme – nu s-au simțit obligați să-și formuleze o opinie cu privire la identitatea minte-creier.) Această separare poate fi explicată în cel puțin două feluri. Cineva ar putea spune că atât de mulți filosofi s-au convertit la teoria identității datorită uriașului succes al științei contemporane a creierului în explicația fenomenelor mentale. Sau ar putea spune că atât de mulți filosofi nu s-au lăsat convinși deoarece a rămas un mister cum *conștiența*, așa cum o trăiesc oamenii, poate fi înțeleasă în termenii furnizați de neuropsihologie.

Liberul arbitru ca problemă metafizică

Științele naturale ne dau în general *explicații cauzale*. Demonstrăm că un anumit eveniment este nomic (legic) necesar date fiind evenimentele care îl preced și condițiile pe fondul cărora se petrece. (Așa cum vă amintiți din discuția despre regularitatea nomică (legică) din capitolul 3, *nomic* înseamnă pe baza legilor naturii.) La nivelul microfizic (cuantic) ar putea exista ceva de genul unei destrămări a determinismului cauzal; pen-

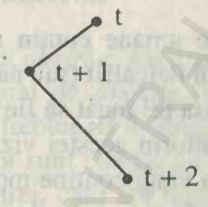
tru evenimente și procese la scară macro, operează totuși determinismul cauzal. Acest lucru este demonstrat de mișcarea bilelor de biliard, fiecare dintre ele cauzând mișcarea alteia în modalități determinate de pozițiile inițiale, impact și legile respective ale mecanicii.

Dintr-o perspectivă fizicalistă – în acest context denumită și naturalistă – pare că nu există nici un motiv pentru care acțiunile umane să fie exceptate de la determinarea cauzală. Până la urmă, oamenii sunt părți ale lumii fizice, ale naturii. Însă foarte populara concepție a liberului arbitru pare să implice exceptarea acțiunilor umane libere de la ordinea generală cauzală.

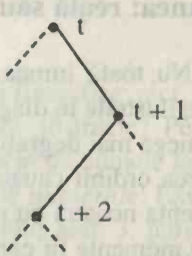
Traiectoria unei roci/Cariera unui om

De obicei punem în contrast modul în care se desfășoară viețile noastre cu ceea ce se întâmplă cu obiectele fizice în timp ce se mișcă în spațiu-timp. Putem ilustra aceasta prin următoarea diagramă:

TRAIECTORIA UNEI ROCI



CARIERA UNUI OM



Aproape cu toții vom cădea de acord că poziția rocii la timpul t (momentul inițial de la care s-a produs observația), împreună cu toate forțele acționând asupra pietrei și legile relevante ale fizicii *determină complet* poziția pietrei în t + 1, t + 2 sau în orice moment ulterior. Să presupunem că piatra se rostogolește de pe un deal cu o pantă relativ complicată. *În practică*, s-ar putea să nu fim capabili să prezicem locul de finiș al mișcării pietrei, dar avem încă sentimentul că acesta este, *în principiu*, predictibil. Tot ceea ce ne oprește să prezicem realmente este dificultatea de a oferi o descriere minuțioasă a condițiilor inițiale, precum și complexitatea calculelor necesare. Nu există ramificații în traiectoria pietrei deoarece acest lucru este incompatibil în tot cazul cu

necesitatea legică ca piatra să nu se fi rostogolit, deși ar fi trebuit să o facă. Pe scurt, traiectoria pietrei este determinată cauzal. (Bineînțeles, putem organiza experimente de laborator folosind obiecte simple precum bile sau planuri înclinate, unde ceea ce este predictibil în principiu devine predictibil în practică.)

Permiteți-ne acum să ne întoarcem la ilustrația segmentului de carieră umană. Fiecare din locurile în care traiectoria se ramifică este un moment de opțiune. Liniile continue indică ceea ce s-a petrecut în fapt, în timp ce liniile punctate, anumite *alternative reale* ce nu au fost urmate. Dacă figura noastră surprinde realitatea situației umane, atunci poziția omului la timpul t nu determină poziția lui la t + 1, t + 2 sau la oricare moment succesiv. Aceasta pentru că viața umană conține momente reale de alegere – momente în care se deschid alternative reale, abordabile realmente. Faptul că viața umană conține momente de alegere este exprimat în general spunând că oamenii sunt liberi sau au libertate.

Opțiunea: reală sau iluzorie?

Nu toată lumea crede că viețile umane conțin momentele de alegere ilustrate în diagrama noastră. Un fizicalist (sau naturalist) angajat va nega mai degrabă că alegem în așa fel încât să fie implicată suspendarea ordinii cauzale generale. Conform acestei viziuni, faptul că experiența noastră cu privire la propria viață conține momente de alegere – momente în care am fi putut să facem ceva, dar nu am făcut – este o *iluzie subiectivă*. Pe de altă parte, cei care cred că alegerea este reală și nu o iluzie întâmpină dificultăți în formarea unei metafizici a alegerii care să nu fie profund misterioasă sau de-a dreptul miraculoasă.

Compatibilism/Incompatibilism

Este greu de văzut cum alegerea și determinismul cauzal sunt reciproc compatibile. Ar părea că ceea ce nu pot să nu fac pentru că sunt determinat cauzal să fac nu este ceva ce aș putea alege să fac. Cu toate acestea, mulți filosofi susțin că alegerea și determinarea cauzală sunt compatibile. Poziția lor este cunoscută atât sub numele de *com-*

patibilism, cât și sub numele de *determinism slab*. Compatibiliștii încearcă să definească în așa fel libertatea încât exercițiul ei să nu implice suspendarea cauzalității. Din punctul compatibilist de vedere, o persoană acționează liber numai în cazul în care ceea ce face este ceea ce vrea sau ceea ce dorește. Cei care neagă compatibilitatea alegerii și cauzalității, și resping prin urmare consecința definirii compatibiliste a libertății, sunt susținătorii *incompatibilismului* sau ai *determinismului tare*.

Realitatea obiectelor abstracte

O problemă metafizică importantă este legată de statutul obiectelor abstracte de genul numerelor, conceptelor și propozițiilor. Răspunsul integral la întrebarea „Ce este?" include și aceste articole? Avem rațiuni temeinice să ne angajăm ontologic față de existența lor? Înainte de a încerca o discuție clară despre statutul ontologic al obiectelor trebuie să spunem câte ceva despre natura lor.

Numere și numerale

Cuvântul *abstract* are mai multe înțelesuri filosofice; aici, totuși, înseamnă separat de materie. Ce sunt numerele abstracte? Pentru a începe cu ele, trebuie să distingem numerele însele de numele lor. Numele numerelor sunt cunoscute sub denumirea de *numerale*. Există un singur număr trei, care are multe nume: numeralul arab 3, numeralul roman III, cuvântul englezesc *three*, cuvântul german *drei* etc. Numele numerelor sunt parte integrantă din vorbirea umană. Fiecare *inscripție* (numită și *simbol*) a unui numeral este un obiect fizic constituit din praf de cretă, cerneală sau orice altceva. Fiecare asemenea inscripție are o localizare; dar numărul trei nu este localizat undeva.

Din nou, oamenii s-ar putea gândi la numărul trei din când în când și gândul lor (dacă fizicaliștii au dreptate) ar putea fi localizat în capetele lor; dar obiectul la care se gândesc – numărul trei – nu se află acolo. Oricine a gândit serios la problema numerelor și este capabil să evite anumite confuzii elementare va admite acestea. Cu toate acestea, diferențele de opinie cu privire la statutul metafizic al numerelor (precum și al altor obiecte abstracte, ca propozițiile și conceptele) persistă.

Platonismul

Un punct antic de vedere având și azi mulți susținători este *platonismul* sau *realismul*. Platon a crezut în existența unei zone imateriale, nonpsihologice, independente de mental a realității cuprinzând toate entitățile matematice (inclusiv numerele și entitățile geometrice precum triunghiurile) și toate conceptele (de exemplu, calitatea de a fi roșu și conceptul de masă). Conform lui Platon, nu putem învăța nimic despre acest „tărâm" folosindu-ne simțurile. Numai „vederea minții", purificată de distragerea senzorială, poate avea acces la această zonă „ideală".

Argumentul platonic de bază pentru existența acestui domeniu – luând cazul numerelor – ar putea fi formulat după cum urmează:

Există numere;
Numerele nu pot fi obiecte fizice;
Prin urmare, există obiecte non-fizice.

Deși acest argument a convins mulți gânditori, există – așa cum deseori se întâmplă în filosofie – un argument concurent ce acționează în direcția opusă:

Există numere;
Nu pot exista obiecte non-fizice;
Deci, numerele nu pot fi obiecte non-fizice.

Cum ar putea fi evaluate comparativ argumentul platonic și cel „anti-platonic"? Din nou, nu este ceva asupra căruia oricine va cădea de acord. Cei care cred că este mai evident că numerele nu pot fi obiecte fizice decât că nu pot fi obiecte non-fizice va îmbrățișa argumentul platonic; cei care consideră că este mai evident că numerele nu pot fi obiecte non-fizice decât că numerele nu pot fi obiecte fizice vor opta pentru argumentul anti-platonic. De fapt, argumentele filosofiei matematicii care iau în discuție acest subiect sunt concepute special în scopul reconsiderării acestor intuiții asupra evidenței comparative.

Pozițiile non-platonice

Cei care neagă existența unui domeniu al ideilor independent de oameni și despre care oamenii fac descoperiri (dacă sunt norocoși) tre-

buie să încerce să analizeze numerele, alte realități matematice și alte obiecte abstracte în termenii practicii intelectuale umane, sistemelor de simboluri și limbajelor. Din punctul platonic de vedere, dacă oamenii nu ar exista, obiectele abstracte ar exista încă; conform tuturor punctelor de vedere non-platonice, prin comparație, dacă oamenii nu ar exista, nu ar exista nici un obiect abstract.

Variantele non-platonismului

Există multe variante ale non-platonismului, de vreme ce există multe concepții cu privire la cum ar trebui analizate obiectele abstracte în termenii proceselor intelectuale umane. Avem, de exemplu, *intuiționismul* matematic sau perspectiva după care matematica ar trebui limitată la ce poate fi *intuit*, sau susținut în mod cognitiv, de oameni. Acest punct de vedere este înțeles în general ca eliminând posibilitatea matematicii transfinite și este, prin urmare, cunoscut și ca *finitism*. Intuiționismul (sau finitismul) este o formă de *constructivism*, numit așa deoarece caută să limiteze matematica la ceea ce oamenii pot în fapt *construi* (adică, a specifica sistematic în termeni deja înțeleși). O poziție non-platonică ceva mai îndepărtată este *formalismul*, care urmărește înțelegerea matematicii în termenii sistemelor formale inventate de oameni. Acest punct de vedere este pus în discuție în secțiunea următoare.

Ontologie formală

Termenul *ontologie* provine din cuvântul latinesc, apărut în secolul al XVII-lea, *ontologia*, care derivă la rându-i din grecescul *ontos*, însemnând *ființă*. Mulți autori folosesc termenul *ontologie* interșanjabil cu cel de *metafizică*, deși tinde să capete un înțeles distinct, acela de știință a ființei, care sugerează o abordare particulară, mai riguroasă.

Formalismul

Formalism este orice sistem inspirat din matematica pură – în special din matematica în formă explicit axiomatică. Filosofii interesați de metafizică au ajuns de multe ori la sisteme cu anumite caracteristici

(și virtuți) matematice. De exemplu, filosoful danez al secolului al XVII-lea Spinoza și-a prezentat metafizica sa *„more geometrico"* sau „în maniera geometriei". În secolul XX, inspirați de dezvoltările logicii matematice și ale construcției teoretice, mai mulți filosofi au avut posibilitatea să producă sisteme de metafizică formală. Fiecare dintre aceste sisteme este denumit *ontologie formală.*

Axiomatizarea

Transpunerea ideilor în formă matematică este numită *axiomatizare* și presupune următoarele elemente: (1) împărțirea termenilor-cheie în termeni *nedefiniți* (numiți și termeni *primitivi*) și utilizarea lor în definirea explicită a altor termeni; (2) începerea de la un set restrâns de *axiome* (sau *principii de bază*); (3) adoptarea unui set de *reguli de transformare* sau *principii pur logice*; și (4) derivarea din *definiții* și *axiome* a tuturor *teoremelor* sistemului respectiv folosind regulile de transformare. (Ați întâlnit probabil toate aceste elemente și proceduri în geometria de liceu.)

Aplicații ale ontologiei formale

Abordarea formală a metafizicii a dat multe sisteme interesante. Unele au încercat să definească entitățile abstracte în termenii entităților concrete; altele au încercat să definească evenimentele în termenii proprietăților în transformare, cu *proprietate* luat ca termen primitiv. O dezvoltare interesantă este o ontologie formală a părților și întregurilor cunoscută sub denumirea de *mereologie.*

Așa cum am văzut, metafizica este un nume pentru acele activități intelectuale care încearcă să furnizeze inventarii de bază sau să clarifice categoriile de bază. Metafizica încearcă să lămurească și să îmbunătățească gândirea noastră asupra realității. Unii metafizicieni au înțeles că în sarcina lor cade clarificarea sau elucidarea categoriilor de bază aflate deja în uz și exprimate de limbile vorbite curent. Metafizica abordată în acest spirit este denumită metafizică descriptivă. Alți metafizicieni resping categoriile obișnuite sau preteoretice și urmăresc să le înlocuiască cu noi categorii, desemnate de filosofi. Metafizica abordată astfel este numită metafizică revizionistă.

Cei mai mulți filosofi apreciază că științele fizice ne ajută să răspundem la întrebarea „Ce este?". Totuși, ei consideră că este nefilosofică presupunerea, fără argumente, că numai ceea ce studiază știința este real. Problema dacă știința este adecvată să dea seama despre întreaga realitate apare în particular, într-o modalitate foarte vie, în legătură cu înțelegerea de sine a omului. Ar trebui să ne considerăm sisteme biopsihice adecvate sau avem suflete (spirite sau entități mentale)?

Aceste probleme sunt cunoscute, împreună, ca problema raportului minte-corp. Un punct de vedere este cel după care minte *și* corp *desemnează două tipuri fundamentale de materie calitativ distincte și nici unul nu poate fi analizat în termenii celuilalt. Acest punct de vedere este cunoscut sub denumirea de dualism psihofizic, dualism cartezian sau, simplu, dualism. Ceea ce dualismul pretinde în realitate este că nu tot ceea ce există este de așa natură încât să fie studiat de științele fizice. Alt punct de vedere pretinde că tot ceea ce există – inclusiv viața mentală și experiența intimă a ființei umane – este sau poate fi, în practică sau în principiu, studiat de științele fizice. Acest punct de vedere este cunoscut sub denumirea de fizicalism, acea formă de monism care susține că tot ceea ce există este de natură fizică – adică de natură să fie studiat de științele fizice.*

O problemă a fizicalismului este aceea că alegerea, pe cât de natural poate fi ea înțeleasă, pare să implice suspendarea ordinii generale cauzale a naturii. Prin urmare, fizicalismul este obligat sau să nege că viețile umane conțin momente de alegere sau să demonstreze cum este până la urmă compatibilă alegerea cu necesitatea cauzală, ce pare să opereze în tot cuprinsul naturii.

Altă problemă pentru perspectiva conform căreia tot ceea ce există este fizic este sugerată de caracterul special al obiectelor abstracte precum numerele. Am văzut că nu putem identifica numerele cu numele lor (numeralele). Înseamnă oare aceasta că, pe lângă obiectele obișnuite (care sunt în același timp fizice și concrete), ar trebui să ne angajăm ontologic față de existența obiectelor abstracte non-fizice? Așa cum am văzut, aceasta este o întrebare la care nu toți filosofii ar răspunde la fel.

În sfârșit, încercările de a aplica matematica la modul cum înțelegem metafizica (și în particular la producerea de sisteme axiomatice) au dat naștere, mai ales în vremea din urmă, la mai multe sisteme cunoscute ca ontologii formale.

Recomandări de lectură

Ca și în cazul capitolelor precedente, studentul ar trebui să înceapă cu lucrările de referință. *Encyclopedia of Philosophy* cuprinde articole folositoare intitulate „Metaphysics, Hystory of", „Metaphysics, Nature of", „Ontology", „Mind-Body Problem", „Materialism" și „Monism și Pluralism". Articolul despre filosoful Stanislaw Lesniewski (1886-1939) este cea mai accesibilă sursă de informare, atât despre ontologia formală, cât și despre mereologie.

În *The Handbook of Western Philosophy*, studentul ar putea dori să consulte articolele intitulate „Substance, Space, Time and Motion", „Mind and Body: Nonreductionist theories", „Mind and Body: Some Forms of Reductionism" și „Freedom of the Will".

Un studiu general, cu ținută intelectuală, asupra întregului câmp al metafizicii este oferit de Anthony Qunton în *The Nature of Things* (1973). O carte mai modestă, dar adresată studentului începător, este *Metaphysics* (1963) a lui Richard Taylor. O carte mai recentă, care o completează pe cea a lui Taylor, este *Metaphysics: An Introduction* (1987) a lui Brian Carr.

Mai multe lucrări clasice ar trebui cel puțin amintite. Două, care vor oferi atât aerul metafizicii speculative, cât și pe cel al metafizicii revizioniste sunt *Monadology* a lui Gottfried Wilhelm Leibniz (scrisă în 1714; publicată prima dată în 1840; multe reeditări ulterioare) și *Ethics* a lui Baruch Spinoza (ediția originală a fost publicată la scurt timp după moartea sa în 1677, multe reeditări ulterioare). În ciuda titlului său, *Ethics* oferă un sistem metafizic complet. Pentru propria formulare și argumentare a dualismului lui Descartes, vezi *Meditations on First Philosophy* (ediția originală, 1641/1642; multe traduceri și reeditări ulterioare). Abordarea fără ajutor a marilor clasici este foarte grea. Prin urmare, studentul ar trebui să se ajute cu articolele din *Encyclopedia of Philosophy* despre Leibniz, Spinoza și Descartes. Acești trei gânditori sunt prezentați cu claritate și în *A Critical History of Western Philosophy*, editată de D.J. O'Connor (1964). Lucrarea modernă „clasică" de metafizică descriptivă este *Individuals* (1959) a lui P. F. Strawson.

Din numărul mare de cărți dedicate diverselor aspecte ale problemei raportului minte-corp, vom menționa câteva cu precădere utile sau demne de semnalat. *The Concept of Mind* (1949) a lui Gilbert Ryle este o critică pertinentă a cartezianismului. (Ryle este acela care a descris punctul de vedere al lui Descartes cu privire la mintea umană ca fiind doctrina *fantomei din mașină*.) O carte ce discută atât viziunea lui Descartes, cât și pe aceea a lui Ryle dintr-un punct de vedere ce simpatizează cu dualismul este *The Elusive Mind* (1969) a lui H.D. Lewis. Culegerea Gifford Lectures 1972/1973, cu mulți autori, publicată sub titlul *The Development of Mind* (1973), ia în dicuție cea mai mare parte a temelor importante legate de problema raportului minte-corp.

De asemenea, sunt recomandate *Body and Mind* (1970) de Keith Campbell; *Survival and Disembodied Existence* (1970) de Terence Penelhum; *Problems of Mind: Descartes to Wittgenstein* (1971) de Norman Malcolm; *Frames of Mind: Constraints on the Common-Sense Conception of the Mental* (1980) de Adam Morton; *Consciousness and Causality* (1984) de D.M. Armstrong și Norman Malcolm. Această ultimă carte este parte a seriei intitulate „Great Debates in Philosophy", cu Armstrong apărând și cu Malcolm criticând fizicalismul. Cea mai bună dintre cărțile recente pe tema raportului minte-corp este *The Problem of Consciousness: Essays toward a Resolution* (1990), semnată Colin McGinn.

Trei cărți cumva mai tehnice și mai detaliate, totuși încă utile începătorului, sunt *A Materialist Theory of the Mind* (1968) de D.M. Armstrong; *The Mental as Physical* (1979) de Edgar Wilson și *The Case of Idealism* (1982) a lui John Foster. Așa cum indică titlurile lor, fiecare dintre aceste cărți susține o poziție particulară în problema raportului minte-corp.

În ce privește teoriile identității minte-corp, vezi *Brain and Mind: Modern Concepts of the Nature of Mind*, editată de J.R. Smythies (1965). Cartea de căpătâi în știința și filosofia creierului este *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind/Brain* (1986) a Patriciei Smith Churchland.

Facultativ, studentul ar putea consulta următoarele cărți, listate în ordinea dificultății: *Free Will* (1971) de D.J. O'Connor; *Elbow Room: the Varieties of Free Will Worth Wanting* (1984) de Daniel C. Dennett; *Essays on Freedom and Action*, editată de Ted Honderich (1973); *An Essay on Free Will* (1983) de Peter Van Inwagen și *The Refutation of Determinism* (1968), semnată M.R. Ayers. O altă carte despre liberul arbitru care oferă un studiu comprehensiv pe această temă este *Freewill and Determinism: A Study of rival conceptions of man* (1968), a lui R.L. Franklin.

Pe tema existenței obiectelor abstracte, *Mathematics: The Loss of Certainty* (1980) a lui Morris Kline conține o discuție pe larg din punctul de vedere al unui matematician. Un set util de eseuri e furnizat de *Philosophy of Mathematics: Selected Readings*, editată și prefațată de Paul Benacerraf și Hilary Putnam în 1964. (De văzut mai ales eseurile din secțiunea intitulată *The Existence of Mathematical Objects*.) O lucrare de mică întindere, dar extraordinar de ilustrativă este *Philosophy of Logic* (1971) a lui Hilary Putnam. Una dintre cele mai amănunțite și mai la zi discuții aparținând unui simpatizant al fizicalismului este furnizată de cele două volume semnate D.M. Armstrong și intitulate *Nominalism and Realism* (1978). Cea mai clară dintre discuțiile contemporane pe tema entităților abstracte este *Abstract Particulars* (1990) de Keith Campbell.

Termenul de *angajament ontologic* a fost popularizat, dacă nu chiar inventat de W.V. Quine. Vezi a sa *Ontological Relativity and Other Essays* (1969). Termenul de *ontologie ieftină* a fost adoptat de Stephen Schiffer. Atitudinea ontologică naturală este dezbătută de Arthur Fine în *The Shaky Game* (1986).

Pentru o discuție pe tema evenimentelor (și ca un exemplu de *metafizică analitică*), vezi *Acts and Other Events* (1977) a lui Judith Jarvis Thomson. O altă excelentă carte de metafizică a evenimentului, tehnică, dar nu de nepătruns, este *Events and Their Names* (1988) a lui Jonathan Bennett.

Clasică în ce privește „metafizica procesului" este lucrarea lui Alfred North Whitehead *Process and Reality: An Essay in Cosmology* (1929). Deși această carte este foarte dificilă, ea a inspirat mai multe generații de discipoli. În ce privește metafizica timpului, pot fi recomandate trei cărți: *The Language of Time* (1968) a lui Richard M. Gale; *Real Time* (1981) a lui D.H. Mellor și *Asymetries in Time: Problems in the Philosophy of Science* (1987). Pe tema metafizicii spațiului, vezi *The Shape of Space* (1976) de Graham Nerlich.

O carte interesantă ce privește metafizica dintr-un punct de vedere nou și avantajos este *Probabilistic Methaphysics* (1984) a lui Patrick Suppes. Și, în sfârșit, o carte a unui filosof ce pledează în favoarea unui abandon total al preocupărilor metafizice în favoarea unei „culturi postmetafizice" este *Contingency, Irony and Solidarity* (1989) a lui Richard Rorty.

Probabil că un ultim avertisment pentru studentul începător este, în ordine: aproape toate lucrările contemporane pe subiectele acestui capitol sunt foarte dificile. Totuși, chiar și cele mai dificile lucrări vor ceda la efort și, în orice caz, e util să ai o bibliografie de cercetare pentru referințe ulterioare.

CAPITOLUL 5

Filosofia minții

Filosofia minții *conține o colecție eterogenă de întrebări, probleme și chestiuni legate de mental (sau psihologic). Problemele de bază cu privire la statutul minții și la relația mentalului cu fizicul aparțin metafizicii și au fost dezbătute în Capitolul 4. Aici, revenim la întrebarea dacă este posibilă, măcar în principiu, furnizarea unui punct de vedere fizicalist asupra tuturor fenomenelor mentale (sau psihologice) – adică, dacă mintea este genul de entitate ce poate fi studiată de științele fizice. În acest capitol vom dobândi noi perspective privind statutul metafizic al minții îndreptându-ne atenția către caracteristicile vieții noastre mentale. Vom începe cu limbajul folosit la descrierea acesteia (pe care filosofii l-au studiat cu atenție), la care vom adăuga considerații asupra rezultatelor psihologice și ale studiului interdisciplinar legat de inteligența artificială. Imaginea noastră despre mental este întregită de teoretizarea psihanalitică, ce consideră, sub îndrumarea psihologiei filosofice, subiecte precum inconștient, act ratat, motivație și raționalitate.*

O parte a acestui capitol este dedicată intenționalității, pe care mulți filosofi o consideră esența mentalului. Deși conceptul de intenționalitate este dificil de elucidat, ideea de bază este aceea că verbele intenționale (denumite și verbe mentale) sunt exact acele verbe capa-

bile să ia ca obiective ceva ce nu există. De exemplu, un copil poate spera – „a spera" este un verb mental tipic – că Moș Crăciun îi va aduce cadouri, chiar dacă Moș Crăciun nu există.

Cum trebuie analizate verbele intenționale sau mentale este, așa cum vom descoperi, o problemă controversată. Multe forme de behaviorism leagă verbele mentale de comportamentul deschis, în timp ce variate forme de funcționalism leagă verbele mentale de funcțiile lor (înțelese în termeni de interacțiune a organismele cu mediile lor de viață). Alte încercări de a clarifica viața mentală nu sunt behavioriste, nici funcționaliste, cea mai importantă încercare de acest gen fiind asociată cu filosoful Ludwig Wittgenstein (1889-1951).

De asemenea, vom lua în considerație și statutul subiectivității, al punctului de vedere subiectiv, și caracterul special al conștienței. Ceea ce presupune și abordarea conceptului de experiență. Vom discuta, de asemenea, două concepte cruciale în înțelegerea vieții noastre „interioare": intimitate și acces privilegiat.

Multe dezbateri contemporane din filosofia minții se axează pe psihologia populară, care ar putea fi cel mai bine descrisă drept ceea ce folosim în mare parte a timpului pentru a explica propriul nostru comportament, ca și pe al celorlalți. O asemenea explicație se dă în termeni de convingeri și dorințe. Vom lua în considerație întrebările: „Cât de bună este psihologia populară?", „Cât de eficientă este explicația convingere/dorință?", „Avem vreo alternativă la psihologia populară sau la explicațiile convingere/dorință?". (Psihologia populară, pe care o folosim cu toții, nu trebuie confundată cu psihologia „pop", termen care se referă de obicei la o versiune diluată a psihologiei academice și/sau psihanalizei).

În sfârșit, ne vom îndrepta atenția spre perspectivele și problemele generate de două domenii interrelaționate ale cercetării contemporane: psihologia cognitivă și știința computerelor. Aici, marea întrebare este: sunt mințile umane asemenea computerelor? Pot computerele să gândească? Este de conceput ca un computer să poată fi construit atât de asemănător nouă încât să poată fi *o persoană?*

Metafizica și mentalul

Vederile metafizice de bază ale cuiva, indiferent dacă sunt fizicaliste sau dualiste, îi influențează cu siguranță concepția despre minte.

Fizicaliștii se așteaptă ca o parte din ce în ce mai mare a vieții noastre mentale să fie explicată în termenii neurofiziologiei; din contră, dualiștii presupun că, indiferent cât va progresa, știința nu va furniza o explicație completă a mentalului. Într-adevăr, a fi dualist înseamnă exact a gândi că acolo există ceva trecut cu vederea care nu este, nici măcar în principiu, susceptibil de a fi abordat teoretic/explicativ/experimental/predicativ, abordare caracteristică științelor fizice.

Există totuși două modalități în care perspectivele metafizice de bază nu pun toate întrebările legate de mental: nu țin cont de ceea ce învățăm din studiul fenomenelor mentale înseși și nu recunosc realitatea mentală ca fiind autonomă. (Pe această temă, vezi dezbaterea de mai jos asupra monismului aberant).

Învățând din fenomenele mentale

Cu toții știm o mulțime despre realitatea mentală deoarece avem minți. Știm multe despre experiență, deoarece am avut și vom avea – pentru tot restul vieții – experiențe. Cunoaștem despre conștiență deoarece nu numai că suntem conștienți dar, cel puțin câteodată, suntem conștienți că suntem conștienți. Într-adevăr, cineva s-ar putea întreba atunci cum pot apărea atunci chestiuni care să ne pună în încurcătură în acest domeniu, cel mai familiar.

Într-adevăr, într-un sens, fiecare dintre noi este autoritatea ultimă cu privire la propria-i viață interioară. În cele mai multe împrejurări, ar fi o impertinență din partea altcuiva să încerce să ne spună ce gândim sau ce simțim. Totuși, de aici nu rezultă că putem oferi o perspectivă filosofică adecvată asupra mentalului. De exemplu, înțelegem noi cu adevărat de ce, atunci când intenționăm să ne ridicăm de pe scaun, se produc anumite mișcări corporale? Similar, poate că ne dăm seama că observăm în jurul nostru obiecte de care suntem interesați, dar cum funcționează realmente atenția selectivă? Nu trebuie să observăm ceva chiar dacă descoperim că nu ne interesează, procedând astfel prin eliminare? Acestea sunt numai câteva dintre întrebările la care familiaritatea – familiaritate „din interior", ca să spunem așa – nu ne ajută să răspundem.

Puțină reflecție ne va convinge de faptul că trăsături foarte familiare ale vieții noastre mentale – de exemplu, a vedea un măr roșu în fața noastră pe masă – sunt intim legate de anumite procese (neuro-

fiziologice, optice, interpretative) de care, de obicei, nu ne dăm seama. Băgăm de seamă mărul, dar nu și lentilele ochiului nostru folcalizând lumina reflectată de suprafața sa. Dualiștii și moniștii cad de acord că este mai mult de perceput decât poate percepe persoana despre a cărei experiență e vorba. Moniștii pretind că dacă tot ceea ce cunoaștem din știință – faptele despre noi înșine și cum funcționăm nu sunt direct experimentate – este luat în calcul, cea mai bună alegere este să credem că suntem întrutotul fizici. Fără surprindere, dualiștii se opun.

Conform dualiștilor (să nu uităm că *dualist* este forma prescurtată pentru *dualist psihofizic*), există trăsături ale vieții noastre mentale ce nu pot fi fizice. Argumente în favoarea dualismului se vor naște de-a lungul acestui capitol. Pe moment, să considerăm un raționament simplu:

> Anumite stări mentale sunt despre;
> Nici o stare fizică nu este despre;
> Prin urmare, anumite stări mentale nu sunt stări fizice.

(Vă rog să observați că „despre" din raționamentul de mai sus nu este o prepoziție prost plasată, ci mai degrabă o modalitate simplă de a indica *calitatea de a fi despre* – sau caracterul de a avea un *conținut*, caracterul *reprezentațional* – al stărilor mentale). Studenții vor recunoaște aici o variantă a raționamentului cartezian de bază în favoarea dualismului psihofizic (p. 107). Mulți filosofi găsesc asemenea raționamente chiar convingătoare, dar nu există un acord universal cu privire la ce anume statuează asemenea argumente (dacă ele statuează ceva). Tot ceea ce urmărim aici este să indicăm faptul că, dacă cineva care începe studiul minții umane cu un angajament față de fizicalism, va trebui să renunțe la acel angajament. O asemenea persoană va fi învățat ceva cu privire la natura realității în general – adică cu privire la cum se poate da un răspuns general întrebării „Ce este?" – din natura mentalului.

Monismul aberant

O altă importantă posibilitate ar trebui luată în considerație în acest punct. O persoană care susține că oamenii sunt organisme bio-

logice foarte complicate – și mulți chiar susțin acest punct de vedere, mai mult sau mai puțin în spiritul întrebării „Ce altceva *ar putea* fi?" – nu are nevoie să presupună că legile fizicii, chimiei și biologiei ne spun ceva semnificativ despre viața mentală a omului. Chiar dacă fizicalismul este corect, încă ar mai putea ieși la iveală că viața mentală este autonomă, că subiectivitatea își are propriile legi și că procedăm mai bine prezicând comportamentul pe baza credințelor și dorințelor decât pe baza stărilor cerebrale sau orice altceva ne-ar putea învăța neurofiziologia.

Câteva comparații ne-ar putea fi de ajutor. Cu toții știm că vremea este un sistem pur fizic compus dintr-un „material" precum vaporii de apă și presiunea atmosferică. Există și o știință a vremii care se bucură de un succes predictiv modest. Această știință, meteorologia, nu este același lucru cu fizica și chimia puse laolaltă; într-o anumită măsură, este autonomă. Alt exemplu: cu siguranță că tablourile sunt constituite din chimicale și nimic altceva, dar motivele pentru care sunt apreciate sau nu constituie un subiect despre care chimia nu are nici un cuvânt de spus. Proprietățile artistice, sau estetice, ale tablourilor nu pot fi, pur și simplu, stăpânite de chimie. Aceste comparații demonstrează cum considerațiile despre constituenții unui lucru nu ne spun nimic despre cum trebuie să vorbim despre proprietățile lui, și cu atât mai puțin le explică.

Proprietățile vieții mentale umane care ne interesează (și care sunt, în orice caz, proprietăți *reale*) au și ele un anumit tip de autonomie. Oamenii vor ridica de pe jos sume mari de bani nerevendicate. Că ei vor face asta este o generalizare – întâmplător, una foarte sigură – independentă de neurofiziologie. Punctul de vedere după care suntem alcătuiți exclusiv din părți fizice, dar cu toate acestea viețile noastre mentale se eschivează din fața eforturilor teoretice și explicative ale științelor fizice este denumit *monism aberant*. Este monism deoarece acceptă un singur „material"; este aberant deoarece neagă faptul că viața mentală umană este explicată de regularitățile legice ale științelor fizice – regularitățile bazate pe legile naturii stabilite de științele fizice.

Filosofia minții și disciplinele înrudite

Înrudite cu filosofia minții sunt disciplinele cunoscute sub denumirea de filosofia psihologiei și psihologia filosofică. Din păcate, aces-

te etichete nu sunt folosite uniform și consistent de toți autorii. Putem totuși să definim terminologia pe baza modelelor dominante de utilizare a lor.

Filosofia minții. Filosofia minții este analiza tuturor conceptelor bazale legate de realitatea mentală. Este evident atunci că se suprapune unor zone ale metafizicii. Din nou, filosofia minții este pur filosofică, pur conceptuală, pur analitică. (Unul dintre cele mai importante concepte aparținând filosofiei minții – conceptul de intenționalitate – va fi discutat ceva mai departe în acest capitol).

Filosofia psihologiei. Filosofie a psihologiei este orice discurs reflexiv (la nivel meta) despre știința psihologiei și rezultatele ei. După mulți filosofi contemporani, psihologia – mai ales ramura acesteia cunoscută sub denumirea de psihologie cognitivă, care studiază toate procesele psihologice legate de cunoaștere – are relevanță directă pentru înțelegerea conceptelor mentale. În loc să rămână în afara psihologiei și să ia în considerație metodele și rezultatele acesteia, așa cum numele de „filosofia psihologiei" o cere, acești filosofi sunt interesați de studiul interdisciplinar, disciplinele fiind înseși filosofia și psihologia cognitivă.

Psihologia filosofică. Psihologia filosofică este un termen rezervat de obicei unor subiecte ceva mai specializate, multe dintre ele sugerate de teoria psihanalitică și practica ei. Deși aici se ridică probleme fascinante privind domeniul mental, o înțelegere primară a naturii mentalului poate fi dobândită fără a le lua în considerație.

Caracteristicile fenomenelor mentale

Viața mentală a ființei umane este atât de complicată încât, chiar dacă este viața *noastră* mentală și deci pe cât se poate de familiară, este dificil, ca filosofi, să realizăm un ghid clar al mentalului și să îi izolăm caracteristicile. Această secțiune introduce câteva dintre distincțiile mai importante concepute pentru a caracteriza fenomenele mentale. Va fi luată în considerație și *intenționalitatea*, pe care mulți dintre filosofii contemporani o privesc ca fiind esența, caracteristica definitorie a fenomenelor mentale.

Ar trebui reținut că nu există o modalitate mai bună de a descrie fenomenele mentale. Fiecare dintre aceste caracterizări atrage atenția către o trăsătură sau către o particularitate pe care unii filosofi au găsit-o

importantă, aruncând câte o lumină asupra diverselor aspecte ale unei categorii de fenomene complicate, greu de sistematizat.

Stări mentale ocurente/nonocurente

Fenomenele mentale cu caracter de eveniment și databile sunt denumite *ocurente*. S-ar putea să realizez dintr-o dată că p, sau să cred că X, sau că încep să resimt durere. Alte fenomene mentale, care nu sunt de tipul unui eveniment sau databile, sunt denumite *nonocurente*. Credințele constituie cel mai important exemplu. Credința mea că 11 + 13 = 24 nu este ceva ce îmi apare în minte, și nici ceva ce poate fi gândit ca întâmplându-se. (Aș putea, bineînțeles, să devin conștient de credința mea când am ocazia să adun 11 cu 13). Nu este nici măcar clar că „a începe să cred că p" sau „a înceta să cred că p" sunt într-adevăr asemănătoare unui eveniment.

Câteodată, întrebările „Când ai început să crezi că p?" și „Când ai încetat să crezi că p?" nu au răspunsuri corecte. Deși în mod obișnuit *a resimți* o dorință ar putea fi considerată o stare ocurentă, *a avea* o dorință va conta drept o stare nonocurentă.

Dispozițiile

Unii filosofi ai minții pun semnul egal între fenomenele mentale nonocurente și ceea ce este denumit, tehnic, dispoziții. Multe proprietăți non-ocurente sunt cu claritate dispoziționale. *Fragilitatea*, de exemplu, este dispozițională, deoarece ceva care este fragil este dispus să se spargă în anumite circumstanțe. Similar, *solubilitatea* este dispozițională, pentru că ceva solubil este dispus (sau, în mare, are tendința) să se dizolve în anumite circumstanțe specifice.

Unele verbe mentale par a se încadra în aceeași schemă. (Verbele mentale, cum am menționat mai devreme, sunt verbe care, spre deosebire de verbele de acțiune fizică, sunt direcționate spre obiecte care ar putea sau nu să existe: *a crede, a dori, a spera* sau *a se teme* sunt verbe mentale tipice). Faptul că doresc ceva ar putea fi aproximat la tendința de a căuta acel lucru – a încerca să-l obțin atunci când pot. Cât de tare încerc sau cât de mult sunt gata să mă sacrific este măsura puterii dorinței mele Dacă sunt încredințat că *Albany* este capitala statului New York, am. printre alte dispoziții, și pe aceea de a răspunde „Albany" atunci când cineva întreabă care este capitala statului New York.

Stări mentale conștiente/nonconștiente

Fenomenele mentale ocurente – a-și da seama, a observa, a gândi la, a realiza, a vedea, a simți și tot așa – par a implica starea de conștiență. Ceva mi se întâmplă când devin, într-un fel, conștient de faptul respectiv. Altfel spus, o stare mentală ocurentă a unei persoane X este o stare de care X își dă seama. Prin urmare, unii filosofi privesc discuția ocurent/nonocurent aproape ca pe o modalitate alternativă de a exprima distincția dintre stările mentale conștiente și cele inconștiente. (Filosofii folosesc în general termenul nonconștient pentru a acoperi orice parte a vieții noastre mentale care nu este conștientă. Termenul se vrea neutru între variatele teorii psihanalitice concurente ale subconștientului și inconștientului). Există, totuși, grade de conștiență; nu este clar dacă gradele cele mai scăzute de conștiență (cele în care spunem despre cineva că este confuz cu privire la ceva) ar trebui considerate ocurente.

Considerând credințele și dorințele nonocurente, întrebarea care se ridică este cum persoana căreia îi aparțin ajunge să știe despre ele? Cum știu ceea ce cred? Cum știu ceea ce doresc? Este posibil să am credințe și dorințe de care să nu am deloc cunoștință? Acestea sunt întrebări ce conduc în direcția unei minți inconștiente. Conceptul de inconștient este controversat printre filosofii minții. Unii neagă faptul că am avea un inconștient; alții neagă și că ar avea vreun sens acest concept. Apoi există toate controversele legate de analiza corectă a acestui concept mai degrabă misterios. O abordare mai directă – și una care evită să gândească inconștientul ca pe o localizare sau container – este aceea de a defini pur și simplu inconștientul în termenii accesului dificil. Credințele mele aritmetice, deși nu sunt de obicei conștient de ele, nu sunt inconștiente, deoarece am cu ușurință acces la ele ori de câte ori am nevoie; amintirile traumelor din copilărie, pe de altă parte, sunt câteodată inconștiente, deoarece accesul la ele este dificil, sunt greu de conștientizat. Pe baza acestei analize, a fi inconștient este o chestiune de grad.

Verbele de sarcină/verbele de realizare și procesele mentale

Împărțirea verbelor mentale în *verbe de sarcină* și *verbe de realizare* a fost prima dată sugerată de Gilbert Ryle. „A căuta" este un verb-sarcină tipic: aș putea căuta o carte fără să o găsesc sau aș putea să o caut cu succes. „A găsi" este un verb-realizare tipic. Toate verbele de

realizare conțin în sine condițiile de succes, ceea ce explică de ce pot spune cu sens „am căutat cartea fără succes", dar nu și „am găsit cartea fără succes".

Unele dintre exemplele lui Ryle de verbe de realizare sunt *a rosti, a prinde, a rezolva, a găsi, a câștiga, a vindeca, a păcăli, a convinge* și *a sosi*. Trei alte importante verbe de realizare sunt *a vedea, a descoperi* și *a ști*. Că aceste verbe sunt verbe de realizare înseamnă nu numai că anumite procese psihologice trebuie să aibă loc când cineva este descris cu ajutorul acestor verbe, dar și că o cerință obiectivă, independentă de psihologie, trebuie să fi fost îndeplinită. Astfel, indiferent de caracterul experienței mele imediate, nu pot vedea X până ce vederea mea nu începe cu lumina reflectată de suprafața lui X. Prin același raționament, nu pot descoperi o a zecea planetă, indiferent de ambițiile mele astronomice, dacă nu *există* o a zecea planetă. În sfârșit, nu pot ști că p, indiferent ce cred, dacă p nu este adevărat.

Intenționalitatea și atitudinea intențională

Spuneam că fenomenele mentale sunt *intenționale* atâta vreme cât sunt despre ceva – sau se referă la ceva, sau au rolul de reprezentare corectă sau nu, a ceva – independent de ele însele. Altfel spus, o stare mentală este intențională DACĂ ȘI NUMAI DACĂ (numai în cazul în care) are conținut reprezentațional. (De reținut că termenii *intenționalitate* și *intențional* sunt folosiți aici ca termeni tehnici ale căror semnificații trebuie deosebite de cele ale acelorași cuvinte care apar în limbajul obișnuit).

Intenționalitatea mentalului este îndeaproape înrudită cu abilitatea mentală de a forma *reprezentări* (corecte sau nu) ale lumii. Gândurile și credințele, ca și alte „stări mentale" par, în mod tipic, a fi despre ceva; ele se referă la ceva de dincolo de ele. Această caracteristică a gândurilor, credințelor și a altor stări mentale este denumită câteodată *conținut intențional* – „intențional" deoarece nu există nici o garanție că ceva în lume corespunde acestui conținut.

Intenționalitatea este cu siguranță o trăsătură centrală a vieții noastre mentale, dar nu este corect să susținem că toate fenomenele mentale trebuie să aibă un caracter intențional. Gâdilatul, mâncărimea, durerea și senzațiile corporale similare sau sentimentele trebuie con-

siderate mentale, de vreme ce nu numai că există o persoană conștientă (să-și dea seama) de ele, dar ele nici nu pot exista fără ca cineva să fie conștient de ele. Nu pot avea o durere de care să nu-mi dau seama, o durere pe care să nu o simt. Dar mâncărimea, durerea și cele asemenea nu au conținut reprezentațional. O durere poate fi provocată de o condiție corporală, dar nu este *despre* condiția corporală.

Două criterii ale mentalului

Asemenea considerații ne sugerează că am putea introduce cel puțin două criterii ale mentalului. *Primul*, considerăm ceva ca fiind mental numai în cazul în care există numai în conștiință. *Al doilea*, considerăm ceva ca fiind mental numai în cazul în care este intențional. În cea mai mare parte a cazurilor, cele două criterii sunt convergente, dar câteodată sunt și divergente, ca în cazul durerii (conștientă fără intenționalitate) sau al credinței (intenționalitate fără conștiență). Dacă acesta este punctul corect de vedere în această chestiune, nu ar trebui să spunem că intenționalitatea este esența mentalului; ar trebui să pretindem, cu modestie, că multe fenomene mentale importante sunt intenționale.

Calitatea de a fi despre

Intenționalitatea ar putea fi o proprietate atât de fundamentală și de *sui-generis* (distinctă categorial) încât să reziste analizei ilustrative. Totuși, este util să legăm *intenționalul* de alți termeni care-l parafrazează (chiar dacă nu-l definesc). Un asemenea termen-parafrază este prepoziția *despre*. Orice realitate mentală ce are conținut intențional este despre ceva. Credința mea că Chimborazo este un vulcan în centrul Ecuadorului este despre un anumit vulcan, Ecuador, Chimborazo sau despre ceea ce denumește *Chimborazo*.

Să presupunem acum că *dumneavoastră* credeți că Chimborazo este un sat de pescari din Sardinia. Se întâmplă să credeți ceva foarte greșit. Dar despre ce este credința dumneavoastră? Este (cel puțin probabil, dacă nu chiar sigur) o credință despre ceea ce *Chimborazo* denumește. Mai mult, relația „a fi despre" – spre deosebire de relațiile de tipul „a fi la stânga de", „a fi mai înalt decât" sau „a fi cauza a ceva" – nu pretinde existența actuală a ambelor *relata*. (*Relata* este pluralul lui *relatum*, însemnând unul dintre articolele puse în legătură de o relație.)

Nimeni nu poate fi mai înalt decât sau la stânga lui Moș Crăciun, de exemplu, pentru că Moș Crăciun nu există. Totuși, credința unui copil că Moș Crăciun îi va aduce daruri este despre Moș Crăciun. Acest lucru este câteodată exprimat așa: obiectele verbelor intenționale pot avea o *inexistență intențională.*

Conținutul propozițional

Calitatea de a fi despre este, în mare vorbind, echivalentul mental al relației lingvistice de denumire, desemnare, referință. Ne îndreptăm acum atenția către echivalentul mental al aserțiunilor – mai precis, asupra a ceea ce statuează ele. Ceea ce subliniem aici este în mod obișnuit exprimat prin construcții de tip *că p*. Construcțiile de tip *că p* exprimă un *conținut propozițional*. Observați că diferite *atitudini propoziționale* pot avea același conținut propozițional: astfel pot crede, dori, spera sau să mă tem *că Moș Crăciun vine*.

Este o idee bună să explicităm ceva ce este, în orice caz, aproape evident: așa cum obiectele prepoziției *despre* nu au nevoie să existe, tot așa, variatele „stări de lucruri" către care se îndreaptă atitudinile propoziționale nu au nevoie să fie obținute. (A obține în acest sens înseamnă a fi cazul, a fi întocmai așa.) Prin urmare, pot crede, dori, spera sau mă pot teme că Moș Crăciun vine, chiar dacă este fals. Cu alte cuvinte, pot avea credințe false, dorințe neîndeplinite, speranțe deșarte și temeri nefondate. Despre gânditorii care accentuează intenționalitatea se spune că oferă o *teorie reprezentațională a mentalului*. Ceea ce putem acum înțelege ca însemnând o teorie reprezentațională a mentalului indiferent de corectitudinea reprezentării.

Sisteme fizice și sisteme intenționale

Ceva mai devreme în acest capitol am luat în considerare un raționament de tip cartezian în favoarea dualismului psihologic bazat pe „calitatea de a fi despre". Acel argument poate fi refăcut în termeni de intenționalitate:

Mințile sunt sisteme intenționale;
Corpurile nu pot fi sisteme intenționale;
Prin urmare, mințile nu pot fi corpuri.

Bineînțeles, acest raționament poate fi aplicat direct oamenilor: oamenii au minți, deci ceva non corporal. Deși acest argument (sau cele similare) a convins mulți gânditori că dualismul este corect, este departe de a fi evident că trebuie să acceptăm a doua premisă. De ce corpurile nu pot fi sisteme intenționale? Din nou, este posibil să construim un raționament anti-cartezian esențial care bate în direcție opusă:

Oamenii sunt sisteme fizice;
Oamenii sunt sisteme intenționale;
Prin urmare, unele sisteme fizice sunt sisteme intenționale.

Bineînțeles, în demonstrarea că unele sisteme fizice *sunt* sisteme intenționale se arată că este *posibil* pentru sistemele fizice să fie sisteme intenționale. Dar nu toată lumea acceptă argumentul anti-cartezian. Cum ar trebui evaluate comparativ cele două argumente? Cei care cred că este mai evident că trupurile nu pot fi sisteme intenționale decât că oamenii sunt sisteme fizice vor accepta argumentul cartezian; cei care cred că este mai evident că oamenii sunt sisteme fizice decât că trupurile nu pot fi sisteme intenționale vor admite argumentul anti-cartezian. Aici, ca oriunde în filosofie, pot exista angajamente fundamentale (la cartezianism sau la anti-cartezianism) care rezistă la schimbare. Lăsați-ne totuși să considerăm o încercare de a motiva schimbarea în angajamentul fundamental.

Hărțile

Să luăm în considerație hărțile. O hartă a Londrei este cu siguranță un obiect fizic. Pare, de asemenea, să aibă și conținut intențional, de vreme ce este despre orașul Londra. În sfârșit, ea reprezintă (corect sau nu, după caz) Londra. Nu indică aceasta că unele obiecte fizice sunt intenționale? Ei bine, nu mulți oameni ar trage această concluzie. Într-adevăr, cazul hărții ar putea fi utilizat drept argument pentru dualism. Un dualist ar putea spune că harta, prin sine, este doar un obiect fizic. Ceea ce o transformă într-o reprezentare a Londrei este faptul că o persoană, o *minte anume*, o relaționează cu Londra – adică, o citește sau o folosește într-un anumit fel. Exemplul hărții este, prin urmare, neconvingător.

Atitudinea intențională

„Atitudinea intențională" este o expresie folosită de Daniel Dennett (n. 1942). Utilizarea sa poate fi explicată după cum urmează: să presupunem că observăm comportamentul unui om, al unui computer sau al unui marțian. Dacă *cea mai bună explicație* a comportamentului lui, ei sau al său presupune să îi atribuim credințe și dorințe, atunci ar trebui să adoptăm atitudinea intențională. Atitudinea intențională (relativ la orice sistem) este, pur și simplu, acea atitudine cu care creditățm sistemele ca având credințe și dorințe. Câteodată avem cele mai bune motive pentru a atribui unui anumit sistem cu credințe și dorințe. Mai mult decât atât, orice asemenea sistem (de vreme ce intenționalitatea implică realitatea mentală) ar trebui considerat o „minte".

Problema dacă ar trebui să adoptăm atitudinea intențională cu privire la un sistem dat nu are nimic de-a face cu constituenții acestuia; de aceea, metafizica obsedată de materialul fundamental este mai degrabă fără legătură cu subiectul. Alegând dacă sau nu trebuie adoptată atitudinea intențională, singura întrebare este dacă cea mai bună dintre teoriile noastre explicative presupune atribuirea de credințe și dorințe. Termenul relativ abstract de *sistem* este folosit aici în încercarea de a păstra neutralitatea cu privire la întrebarea privind constituentul de bază. Sistemele intenționale alcătuite din țesut viu, precum noi înșine, sunt organisme; celelalte sisteme intenționale – computere existente sau viitoare – sunt mașini. Dacă extratereștrii vor apărea pe scenă și vor încerca să comunice cu noi, îi vom considera (sau cel puțin ar trebui) sisteme intenționale sau minți, indiferent din ce s-ar dovedi că sunt constituiți. (De observat că s-a presupus aici că relația de comunicare este destul de complexă pentru a ne permite să-i învestim pe extratereștri cu gânduri și sentimente. Există grade de comunicare – de exemplu, între mine și câinele meu – care corespunde gradelor de dezvoltare ale mentalului.

Cum analizăm verbele mentale

Filosofii contemporani ai minții au făcut mari eforturi pentru a furniza analize ale verbelor mentale. Această analiză nu este superfluă. Deși cu toții avem credințe și dorințe, asta nu înseamnă că este ușor să

precizăm că înseamnă a crede sau a dori. În această secțiune vom lua în considerație abordările verbelor mentale oferite de filosofii contemporani.

Behaviorism

Behaviorismul este punctul de vedere după care, pentru orice verb mental, este posibil să construim o analiză în forma următoare:

X verbe mentale* DACĂ ȘI NUMAI DACĂ _____,

unde spațiul liber este umplut cu o descriere a unui comportament *deschis*, public observabil. Un exemplu ar putea fi: X crede că va ploua în curând dacă X iese, poartă o haină de ploaie și a luat o umbrelă. Mulți dintre filosofii contemporani privesc această formă extremă de behavionism ca pe un proiect intelectual falimentar.

Ceea ce nu înseamnă, totuși, că a studia comportamentul nu aruncă nici o lumină asupra vieții mentale. Într-adevăr, cineva ar putea respinge behaviorismul ca punct de vedere ce ne poate lămuri asupra naturii vieții mentale, în timp ce recomandă *behaviorismul metodologic* pentru psihologia științifică. (Behaviorismul metodologic este punctul de vedere după care numai comportamentul deschis ar trebui luat în seamă în dezvoltarea științei psihologiei.) În știința psihologiei, alternativa la încrederea exclusivă în comportamentul public este admiterea *introspecției* sau a *raporturilor introspective*. *Introspecția* este definită câteodată drept autoobservație mentală – un fel de a privi în interior care permite unei persoane să „vadă" ceea ce nimeni nu poate vedea. Totuși, problema introspecției ca bază a științei este tocmai caracterul ei privat. În mod obișnuit, ceea ce vede o persoană pot vedea și altele. Ceea ce permite dubla verificare și ne permite o bază „intersubiectivă" pentru munca științifică. Prin definiție, acest lucru nu este posibil prin introspecție.

Behaviorismul logic

Spre deosebire de formele extreme de behaviorism, care au mers până la a nega faptul că oamenii sunt conștienți, behaviorismul logic

ex. Crede, dorește, speră, se teme că p

este o perspectivă cu privire la semnificația verbelor mentale. Durerea poate fi o experiență internă și subiectivă, dar o dată ce o persoană învață să folosească cuvântul *durere*, va ajunge să asocieze cuvântul unor criterii publice. Multe dintre apelurile la behaviorismul logic vin de la ideea că învățăm să folosim cuvintele unui limbaj public învățând să urmăm reguli și să aplicăm criterii într-un mod deschis criticii membrilor comunității noastre lingvistice. Limbajul este în mod esențial public sau social. Așa-numitul limbaj privat este logic imposibil, ca și definiția privat-ostensivă.

Definiția privat-ostensivă

Ostensie înseamnă acțiunea de a arăta, așadar *ostensiv* înseamnă „pe baza unei indicații". Câteodată oamenii simt că ar putea oferi înțeles unui cuvânt precum *durere* spunând ceva de genul: „Înțeleg prin *durere* ceea ce simt acum". Definiția nu funcționează, din nouă motive. *Primul*, ceilalți oameni nu vor ști ce vrei să spui, de vreme ce nu pot vedea sau simți (sau altfel experimenta) ceea ce încerci să numești. *În al doilea rând*, abordarea printr-o definiție privat-ostensivă nu explică de unde știm că ceea ce simțim acum este ceea ce alți oameni numesc durere. Putem defini ostensiv cuvântul *roșu* arătând spre o plăcuță de culoare roșie, dar aceasta este o definiție public-ostensivă. (Întâmplător, aceasta arată că *roșu* trebuie să numească o culoare din lume – adică, o culoare pe care o au obiectele – și nu o caracteristică a experienței private sau interne).

Funcționalismul

Termenul de *funcționalism* este folosit în filosofie în mai multe modalități distincte, deși nu complet separate. În filosofia minții, funcționalismul este punctul de vedere după care stările mentale trebuie identificate după funcțiile lor cauzale care, împreună cu alte stări mentale, se finalizează în comportament. Spre deosebire de behaviorism, care încearcă să identifice o stare mentală dată cu modele de comportament, funcționalismul consideră stările mentale drept *cauze* ale comportamentului.

Abordările funcționaliste ale vieții mentale s-au axat în principal pe credințe și dorințe. O credință anume poate fi o stare cerebrală, dar

ceea ce o face să fie credința care este este funcția ei particulară în controlul acțiunilor persoanei căreia îi aparține. Pentru simțul comun este evident faptul (subliniat de funcționaliști) că încredințările noastre ne ghidează atunci când ne comportăm într-un fel sau acționăm, dar ceea ce ne face să acționăm sunt credințele noastre *plus* dorințele pe care le avem. Astfel, crezând că se apropie ploaia, iau umbrela pentru că vreau să rămân uscat. Credințele mele luate ca un întreg îmi furnizează un ghid după care mă conduc. (Cu cât procentul de credințe *adevărate* pe care le dețin crește, cu atât ghidul meu este mai bun). Pe de altă parte, dorințele mele determină unde vreau să ajung. Trebuie adăugat că dorințele nu sunt independente de credințe: o persoană dorește ceea ce crede că este bine, că merită sau că este dezirabil. Nici chiar Satan nu ar putea dori răul fără să spună: „Răul fie Binele meu!".

Funcționalism și dispoziții

Abordările funcționale ale verbelor mentale sunt de asemenea dispoziționale. Credința mea că se apropie ploaia sau că plouă mă face să iau o umbrelă. Bineînțeles, nu voi lua umbrela dacă nu ies. Atunci, faptul că ies este una dintre circumstanțele care atrag dispoziția. De asemenea, dispoziția de a face cutare lucru (cum ar fi să iau o umbrelă când ies) ar putea fi anulată de o altă dispoziție legată de o altă credință – probabil, credința că arăt ridicol purtând o umbrelă. Ce voi face depinde de cât de puternică este dorința mea de a rămâne uscat comparativ cu aceea de a nu fi ridicol.

Funcționalismul și atitudinea intențională

Trebuie observat și că punctul de vedere al atitudinii intenționale este o formă de funcționalism. În explicarea acțiunilor pe baza credințelor și dorințelor luăm în considerație cum funcționează acestea ca un tot unitar în producerea acțiunilor. Din nou, explicațiile pe baza atitudinii intenționale fac abstracție de întrebările cu privire la alcătuirea sistemului intențional. Tot așa (și având drept motivație aceleași considerații tehnico-explicative), funcționalismul este indiferent la modul în care se realizează funcțiile. Un organism alcătuit din celule, un computer alcătuit din cipuri, un marțian alcătuit din cine știe ce se pot afla cu toții în aceeași stare funcțională. De exemplu, un jucător de șah și un computer care joacă șah pot fi, cu exactitate, în aceeași stare funcțională – adică, gata să facă aceeași mutare pentru a îndeplini același scop

strategic în parametrii jocului de șah – chiar dacă descrierile fizice ale celor doi competitori sunt total diferite.

Abordările wittgensteiniene

Perspectiva lui Wittgenstein asupra mentalului, deși are afinități certe cu behaviorismul, behaviorismul logic și funcționalismul, nu poate fi identificată cu nici una dintre aceste poziții. În primul rând, Wittgenstein nu oferă o teorie proprie asupra naturii mentalului. Scopul său a fost criticarea a ceea ce el numea *false imagini* asupra vieții noastre mentale care i-au captivat pe gânditorii dinaintea lui. Multe dintre acestea se nasc din cauza unor greșeli fundamentale în legătură cu modalitatea de funcționare a limbajului pe care oamenii, filosofi sau nu, sunt înclinați să le facă.

Probabil cea mai obișnuită dintre aceste greșeli – și cea pe care Wittgenstein o consideră ca fiind cauza principală a unei erori în filosofia minții – este tendința de a gândi că orice substantiv denumește ceva. Cuvinte precum *înțeles* și *înțelegere*, pentru că nu denumesc procese externe sau fizice, sunt luate ca denumiri ale unor procese mentale interne. Ceea ce ne determină să presupunem că întotdeauna există un proces secret intern de gândire desfășurându-se palalel cu vorbirea. Wittgenstein ne cere să luăm în serios posibilitatea ca, cel puțin uneori, cuvinte precum *înțeles* și *înțelegere* nu denumesc nimic.

De observat că nu rezultă de aici că aceste cuvinte sunt fără semnificație, sau că ar trebui eliminate din vocabularul nostru. Un exemplu ne va ajuta să clarificăm acest lucru. Are perfect sens să spui „Am făcut-o de dragul lui X", dar ar părea o nebunie să cauți un „drag" sau să întrebi din ce este alcătuit „dragul lui X". Înțelegem expresia „de dragul lui X", dar nu ca localizând ceva de tipul unui lucru, unei entități, ci prin considerarea prelungirilor vieții lui X în relație cu bunăstarea și fericirea sa. Similar, Wittgenstein a sugerat că, în loc de a căuta în interior, ar trebui probabil să privim către toate circumstanțele utilizării limbajului atunci când decidem dacă ceva este spus *și semnificat*, sau auzit și *înțeles*. Nu companionul interior, ci mai degrabă contextul mai larg în care-și găsește locul face ca un enunț dat să aibă semnificație.

În sfârșit, Wittgestein a denunțat „cerința de unitate" și „cerința de generalitate" care ne determină să presupunem că *semnificația*,

înțelegerea și termenii psihologici similari exprimă aceleași esențe simple și uniforme de fiecare dată când sunt folosiți.

Subiectivitatea

În completarea încercărilor lor de a furniza o perspectivă asupra vieții mentale în termeni fizicaliști, a eforturilor de a înțelege intenționalitatea și a analizelor tehnice ale verbelor mentale, mulți filosofi contemporani ai mentalului au arătat un interes renăscut pentru viața interioară ca trăită din interior – pentru experiență, adică, pentru subiectivitate.

Subiectivitate și obiectivitate

Când spun „Plouă", deși s-ar putea să mă sprijin pe propria mea experiență despre lume și folosesc cu siguranță un fragment de limbaj (ce trebuie considerat o invenție umană colectivă), ceea ce spun este cu siguranță adevărat – adevărat independent de mine, de experiența mea, de mintea mea, de abilitățile mele de exprimare pe bază de limbaj. Se presupune că a existat o vreme, cu mult înaintea apariției primelor ființe umane, când a plouat. Cu toate că nimeni nu se afla acolo să experimenteze vremea sau să spună ceva despre ea, nu este mai puțin adevărat că ploua în acele vremuri primordiale.

Despre un adevăr precum cel exprimat în enunțul „Plouă", care este în totalitate independent de minte și de experiență, se spune că este un *adevăr obiectiv*. Întrebarea care se naște firesc, mai ales pentru cei angajați față de perspectiva științifică asupra lumii, este dacă întreaga realitate poate fi descrisă folosind exclusiv adevăruri obiective. Mulți filosofi contemporani se îndoiesc de asta, printre care și unii care se consideră fizicaliști.

Să luăm în considerație culorile. Știm că acestea au legătură cu absorbția selectivă și reflectarea undelor de lumină de diferite frecvențe. Știm, de asemenea, că a vedea culorile presupune o neorofiziologie complicată. În plus, ele par a fi, de asemenea, *experiența noastră despre culori*. Să excludem din nou oamenii imaginându-ne cum a fost lumea preumană. Putem presupune fără probleme că existau totuși unde de lumină reflectându-se pretutindeni; până la urmă, ele nu depind

de noi. Dar la fel de sigur este că nu exista ceva de genul „experiență personală a culorilor"; aceasta depinde, evident, de noi. Din aceste considerații se naște conceptul de persoană ca centru al experienței, al conștientizării și ce depinde de persoane ca centre ale experienței sau de conștientizare este denumit *subiectiv*. (Câteodată *subiectiv* înseamnă iluzoriu, ireal sau înșelător, dacă nu chiar tendențios, dar nici unul din aceste înțelesuri nu este relevant aici.)

Obiectivitatea subiectivului

Numind *fapte* adevărurile obiective, permiteți-ne să considerăm fapte despre X. X are păr șaten, cântărește 60 kg, locuiește pe Elm Street. X s-a născut în Hannibal, Missouri. Toate acestea sunt clar adevăruri independente de minte, sau fapte, ca să folosim aici ultimul termen. Acum, să considerăm alte fapte despre X. X a avut o dată o experiență înspăimântătoare atunci când s-a răsturnat cu barca pe Mississippi. X își visează deseori fratele mort. X observă, chiar în acest moment, o umbră de albastru – X crede că ar putea fi numit *azuriu* – într-o pictură renascentistă timpurie pe care o privește.

E clar că aceste lucruri depind de faptul că X are o minte. O undiță aflată în barca cu ghinion ar fi putut și ea să cadă în Mississippi și să se ude alături de X, dar nu a avut – sigur că nu ar fi putut – o „experiență înspăimântătoare". Cu toate acestea, este un adevăr obiectiv despre X că a avut și are asemenea experiențe. Ceea ce le face adevăruri obiective, sau fapte, este independența lor față de mental sau de mintea oricărui observator sau a unei terțe părți. Și, bineînțeles, devin adevăruri și independent de mintea lui X. X ar putea uita eventual experiența răsturnării cu barca și ar putea ajunge să nege cu sinceritate că a pățit vreodată așa ceva. Cu toate acestea este adevărat și în întregime independent de mental că X a avut o dată o asemenea experiență.

Ar părea să rezulte din toate acestea că orice listă absolut completă și obiectiv corectă cu ceea ce se află în univers ar include, pe lângă lucruri de genul galaxiilor și electronilor, organismelor animale și țesutului nervos, și variatele experiențe (inclusiv experiențele din vise) ale lui X. Toate acestea par evidente și demne de menționat; totuși, unii fizicaliști le-au negat.

Experiențe veridice/nonveridice

Luând în considerație statutul ontologic al experiențelor, trebuie să evităm cu precauție o greșeală comisă uneori. Oamenii spun câteodată că visele nu sunt reale, dar acest lucru nu este corect: visele lui X despre fratele său, de exemplu, sunt reale. Mai mult decât atât, ele sunt părți ale biografiei sale complete. *Despre* ceea ce sunt visele este, bineînțeles, nereal. X ar putea visa că stă la masă și servește cina împreună cu fratele său, dar el nu face asta în realitate.

Am putea poate clasifica situația adoptând următorii termeni tehnici. Experiențele se împart în experiențe *veridice* și experiențe *nonveridice*. O experiență este veridică DACĂ ȘI NUMAI DACĂ este despre ceea ce se întâmplă persoanei căreia îi aparține experiența. O experiență este nonveridică DACĂ ȘI NUMAI DACĂ este despre ceea ce nu se întâmplă persoanei căreia îi aparține. Experiențele sunt reale indiferent dacă sunt veridice sau nonveridice. Experiența vizuală a unui șoarece, care începe în mod obișnuit cu lumina reflectată de suprafața acestuia, este veridică. Pe de altă parte, o persoană – poate sub influența unui drog halucinogen – ar putea avea o experiență *calitativ identică* (identică din interior) a șoarecelui, provocată, în care nici un șoarece să nu fie implicat. O asemenea experiență este nonveridică.

O greșeală opusă aceleia de a spune că visele nu sunt reale este aceea de a spune: „Este real într-un vis". Visele sunt reale, dar lucrurile din vise, nu. O modalitate de a diagnostica greșeala este de a observa că expresia „într-un vis" este *pseudolocativă* – adică o expresie ce pare a specifica localizarea în care ceva se petrece sau are loc, dar în realitate nu o face. Să deosebim expresiile pseudolocative precum „într-un vis", „în mitologia greacă", și „în *David Copperfield*" de cele real locative, precum „în apartamentul meu", „în New Jersey" și „în Chicago".

Diferența dintre expresiile real locative și cele pseudolocative ar putea fi accentuată considerând următoarea pereche de raționamente:

Am sărutat-o în New Jersey;
Prin urmare, am sărutat-o.

Am sărutat-o într-un vis;
Prin urmare, am sărutat-o.

Este evident că primul este valid, în timp ce al doilea nu. Dacă încă nu sunteți convinși, întrebați-vă unde ați prefera să găsiți un sac cu bani, în New Jersey sau într-un vis?

Intimitate și acces privilegiat

Sunt experiențele private? Sigur că, într-un sens, experiențele pot fi publice. Experiența lui X de a se fi răsturnat cu barca ar fi putut avea mulți martori (și ar fi putut fi, din această perspectivă, la fel de stânjenitoare pe cât de terifiantă). Dar la ce sunt realmente martorii martori? Strict vorbind, tot ceea ce ei au văzut este pe X răsturnându-se cu barca. Ei nu au *văzut* experiența lui X. Ar fi putut vedea că X a fost înspăimântat, dar nu au văzut experimentarea fricii de către X. Pentru că experiența actuală a lui X – cum a fost situația pentru X, din interior – a fost ascunsă spectatorilor, a existat posibilitatea (indiferent dacă X a profitat sau nu de ea) ca X să pretindă că nu a fost înspăimântat. Avem capacitatea să ne ascundem sentimentele și să ne permitem să nu fim sinceri.

Deși unii filosofi ai mentalului neagă faptul că gândurile, experiențele și alte fenomene mentale sunt private, descrierea cazului X vine în sprijinul ideii că experiențele sunt private. Și tot așa și gândurile: ați putea fi în stare să ghiciți la ce mă gândesc, da eu vă pot induce în eroare. Nu aveți acces direct la gândurile mele. Descrierea cazului X poate veni în sprijinul ideii că X are *acces privilegiat* (cel puțin câteodată) la viața sa interioară. X poate ști – deși asta nu înseamnă că X întotdeauna *chiar* știe – cât de înspăimântat a fost. Știu ceea ce gândesc, când îți privesc pălăria cea nouă, într-un mod pe care sper să nu-l realizezi. Chiar dacă teama, în cazul bărcii, și puternica dezaprobare, în cazul pălăriei, se pot autotrăda prin semne observabile de către alții, majoritatea gândurilor și sentimentelor, în aproape orice circumstanță, nu pot fi ghicite pe baza semnelor exterioare.

Tipul de intimitate aflat în discuție nu trebuie confundat cu posibilitatea unui *limbaj privat*. Adevărat, dumneavoastră nu-mi puteți vedea experiențele sau să le experimentați în altă modalitate în felul direct și „la prima mână" în care o fac eu. Totuși, nu am altă posibilitate să vorbesc despre experiențele mele, chiar și mie însumi, fără a folosi descrieri ce aparțin unui limbaj împărtășit public.

Tipul de acces privilegiat aflat în discuție nu ar trebui confundat cu *accesul incorigibil*. Se susține câteodată că o persoană nu poate greși cu privire la viața sa interioară. Totuși, deși ea o cunoaște intim, sunt totuși posibile greșeli de mai multe tipuri. Acest lucru este evident adevărat despre credințe și dorințe și este adevărat și despre stările de conștiență sau atenție. X se simte înspăimântat, dar s-ar putea să nu-și fi dat seama cât de înspăimântat a fost până nu a ajuns în siguranță pe țărm.

Psihologia populară

Mai devreme, în considerațiile noastre asupra științelor sociale, am atins problema *psihologiei populare*. Vă veți reaminti observația noastră că fiecare ființă umană, la o vârstă surprinzător de fragedă, învață să explice și să prevadă comportamentul altor oameni. Nu numai că suntem în stare să explicăm ceea ce sunt gata să facă oamenii (destul de des, deși nu întotdeauna), dar putem să facem (des, deși nu întotdeauna) presupuneri foarte bune, calificate, cu privire la ceea ce *intenționează* să facă aceștia. Această teorie brută – și în marea ei parte tacită și neformulată – pe baza căreia explicăm și precizăm este ceea ce azi numim în genere psihologie populară.

Deși psihologia populară este probabil foarte complicată, se bazează pe câteva idei simple. Una este aceea că oamenii au credințe. Alta este că ei au dorințe. Încă una – și probabil cea mai importantă dintre toate – este presupunerea că oamenii sunt raționali. Acum, *rațional* poate însemna multe lucruri. Totuși, ceea ce semnifică aici poate fi specificat în cele ce urmează: a spune că X este rațional înseamnă că, dacă X dorește O și crede că a face A este cea mai potrivită modalitate de a obține O, X face A. (Bineînțeles, în realitate lucrurile sunt mult mai complicate: X va avea mai multe dorințe de diverse intensități, precum și diferite oportunități și diferite costuri asociate fiecăreia). Acest tip de raționalitate este ceea ce uneori este numit *raționalitate de scop*. De observat că ea nu spune nimic cu privire la raționalitatea credințelor lui X sau despre valoarea dorințelor lui.

Două probleme cu privire la formularea definiției raționalității de scop sunt cel mai dezbătute în literatura cu privire la raționalitate. *Prima:* este realmente adevărat că oamenii sunt raționali în acest sens? Psihologia populară nu are nevoie să pretindă că absolut toți oamenii

sunt raționali în acest sens, numai că majoritatea chiar sunt în acest fel raționali. Noi înșine, cunoscători ai psihologiei populare, ne dăm seama care sunt cei consistent iraționali. Ei fac excepție de la regula generală. *În al doilea rând*, este aceasta o formulare adecvată a raționalității pentru marea majoritate a celor raționali? Gânditorii calificați nu sunt de acord. O problemă minoră este aceea că oamenii au o mulțime de dorințe care ar putea intra în conflict: să fac A m-ar putea conduce într-adevăr să obțin O, dar s-ar putea, de asemenea, să mă implice în ceva ce doresc să evit. Mult mai dificilă este întrebarea dacă angajamentul moral al unei persoane ar trebui considerat doar o altă dorință.

Mai există o problemă ce se naște în legătură cu răbdarea: pe de o parte, tendința umană de a tatona și amâna, iar pe de alta, abilitatea umană de a aștepta ocazii mai bune. Dat fiind faptul că cercetarea asupra psihologiei populare și cea privind teoria raționalității sunt în curs de desfășurare, este probabil prematur să încercăm o evaluare definitivă a acestor teme. Nu trebuie să uităm că, totuși, psihologia populară nu are concurent în atingerea scopurilor explicative și predictive ale vieții de zi cu zi.

Psihologia cognitivă și știința computerelor

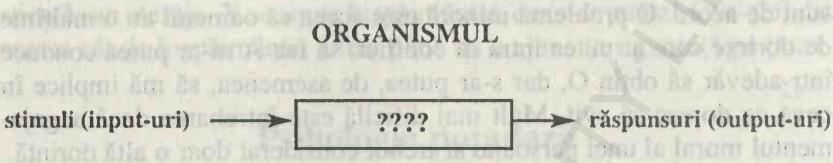
Ca ramură a filosofiei, filosofia minții trebuie să fie pur conceptuală sau analitică. Într-adevăr, este adevărat că mare parte din ceea ce fac filosofii mentalului poate fi considerat analiză conceptuală. Cu toate acestea, conceptele care interesează în prezent pe filosofii aplecați asupra minții își au deseori originea în munca filosofilor cogniției sau în cea a informaticienilor. Până la urmă, nu există nici un motiv pentru care filosofii să-și limiteze atenția lor la conceptele simțului comun sau la cele aparținând tradiției filosofice.

Psihologia cognitivă

Psihologia cognitivă este studiul organismelor umane ca sisteme de procesare a informațiilor. (Ar mai putea fi definită și drept studiul omului ca sistem intențional și reprezentațional). Până de curând, marea parte a psihologiei a fost behavioristă și cercetarea psihologică se baza pe un model relativ simplu de *mentație* (funcționarea minții):

modelul stimul/răspuns. Psihologia cognitivă s-a născut din încercarea de a remedia multiple deficiențe ale psihologiei stimul/răspuns.

Putem înțelege mai bine natura atât a perspectivei behavioriste, cât și pe a celei cognitive asupra psihologiei umane considerând următoarea diagramă:



Psihologia behavioristă, sau cea stimul/răspuns, tinde să presupună că întotdeauna există o relație simplă între input-uri și output-uri. Răspunsurile organismului la variați stimuli – cel al clipitului, de exemplu – sunt presupuse a fi „bine sudate" în sistemul nervos al organismului în cauză și neinfluențat de gândire sau experiență. Totuși, majoritatea reacțiilor umane nu sunt așa. Prin urmare, psihologia cognitivă a subliniat necesitatea înlocuirii semnelor de întrebare din diagrama de mai sus cu un *model al minții*. Pentru a avea valoare, un asemenea model trebuie să explice adecvat foarte complicata relație dintre input-uri și output-uri și, în particular, cunoașterea detaliată a mediului pe care output-urile îl reflectă.

Modele ale minții

În prezent, psihologii cogniției construiesc un model al minții abstract și parțial speculativ. Ei gândesc mai degrabă în termenii funcțiilor reprezentaționale și compulsive ale minții (adică ceea ce mintea trebuie să facă) decât în termenii realizărilor neurofiziologice curente ale funcțiilor mentale. Mai mult, ei admit că orice model, dat fiind nivelul cunoașterii actuale, încorporează și simple presupuneri – cea mai bună modalitate de a înțelege lucrurile în prezent.

Penetrabilitate cognitivă/impenetrabilitate cognitivă

Anumite relații input-output, precum reflexul clipirii, nu presupun credință, conținut cognitiv, informație sau reprezentare corectă/incorectă a realității. Aceste funcții, deseori importante pentru supraviețuirea oamenilor și a anumitor animale, sunt catalogate drept *impenetrabile din punct de vedere cognitiv*. Prin contrast, acele relații input-

output care depind de reprezentările realității și/sau de manipularea informației sunt catalogate drept *penetrabile cognitiv*. Prin urmare, orice model al minții trebuie să lase loc ambelor tipuri de funcții: penetrabile și impenetrabile.

Minți și creiere

Psihologia cognitivă încearcă să construiască un model al minții care să explice abilitățile intelectuale umane. Este un model pur abstract, funcțional – ca model psihologic, nu încearcă să spună ce fel de sistem fizic este necesar pentru a realiza funcțiile postulate. De fapt, toți (sau aproape toți) psihologii cogniției cred că funcțiile pe care le descriu în termeni abstracți sunt realizate de creier. Prin urmare, este acceptat în mod general că orice model psihologic al minții trebuie să fie compatibil cu tot ceea ce știm despre modalitatea de funcționare curentă a creierului – acest fragment de hardware alcătuit din țesut fin biologic.

Știința computerelor

Multe speculații asupra vieții mentale umane au fost inspirate de dezvoltarea unor computere tot mai sofisticate. Bineînțeles, computerele sunt foarte diferite de ființele umane în ce privește materialul care le constituie: celulele creierului nostru nu sunt nici pe departe asemeni cipurilor din computere. Totuși, de când psihologia cognitivă caracterizează procesele mentale în termeni funcționali, nu există nici un motiv pentru care măcar o parte din procesul uman de gândire să nu poată fi același cu cel al unui computer – de exemplu, având același conținut informațional. Asta nu înseamnă că ordinatoarele gândesc sau că oamenii gândesc ca ordinatoarele. Înseamnă pur și simplu că nu putem omite similaritățile funcționale pe fondul diferențelor esențiale dintre materialele constituente.

Gândirea calculatorie

Indiferent cum va sfârși ideea conform căreia computerele pot gândi, este o strategie de cercetare utilă în psihologia cognitivă să presupună că procesele mentale umane au caracter calculatoriu. Vorbim deseori de „iluminări" și „revelații" și suntem înclinați să gândim despre

geniile din toate domeniile în termeni de „creativitate" și „imaginație". Și acest lucru este întrutotul corect. Totuși, psihologii care studiază viața noastră mentală au ca sarcină să explice cum sunt posibile asemenea iluminări, revelații, creativitatea și imaginația. O știință a minții care se dorește completă din punct de vedere explicativ nu poate tolera mistere ultime.

O strategie evidentă ar fi descompunerea marilor „sărituri" sau a altor fapte mentale spectaculoase într-o mulțime de pași mici. Realizările mentale de înalt nivel s-ar putea naște atunci când mai multe subsisteme sau module mentale funcționează împreună. Această tentativă de a explica funcțiile mentale de ordin superior este denumită câteodată *teza modularității*. Date fiind anumite input-uri, fiecare modul mental calculează un output urmând o simplă regulă mecanică sau algoritm.

Inteligența artificială

Pot de fapt inginerii și cei inițiați în știința computerelor să construiască o mașinărie care gândește? Este inteligența artificială (deseori abreviată I.A.) o posibilitate reală? Considerând aceste întrebări, ar trebui evitate două extreme. Entuziaștii I.A. exagerează de multe ori progresul realizat în domeniul *simulării* funcționării mentale umane cu ajutorul ordinatoarelor. Acestea se află la mare distanță de a deveni un concurent al omului – chiar dacă sunt foarte bune jucătoare de șah. Pe de altă parte, am da dovadă de naivitate dacă am exclude posibilitatea ca acestea să poată gândi. Și, în sfârșit, I.A. se află încă într-un stadiu primar: a prezice viitorul științei și al ingineriei, aici sau oriunde în altă parte, este ceva pentru care filosofii nu sunt mai bine înarmați decât oricine altcineva.

Psihologia filosofică

Deși zonele „fierbinți" ale filosofiei minții (unde „fierbinte" se definește în legătură cu fondurile destinate cercetării, prestigiul cercetărilor și consensul general asupra setului de probleme considerate de maximă importanță) se inspiră din psihologia cognitivă, știința computerelor și I.A., există chestiuni perene printre temele tratate care-și extrag problemele din viața de zi cu zi, literatură și psihanaliză. *Psihologia filosofică* a încercat să clarifice concepte precum emoție, dorință,

libido, act ratat și motiv. Iese la iveală că asemenea concepte familiare pe care le considerăm clare din punct de vedere analitic ne pun de fapt în încurcătură și câteodată sunt inconsistente – și acestea sunt puncte în care psihologia cognitivă, informatica și I.A. nu sunt de ajutor.

Animalele pot avea și ele minte, dar ființele umane sunt unicele capabile să pună întrebări cu privire la natura minții. (Dacă există extratereștri cu minți asemănătoare – sau mai performante – și ei pot pune întrebări cu privire la minte). Am văzut că unele întrebări privind mintea sunt, la bază, metafizice. Care este statutul ei ontologic? Cum se împacă concepția noastră despre minte cu tot ceea ce știm despre lumea fizică? Felul cum gândim despre aceste întrebări va depinde în parte de vederile noastre metafizice primare (monism, dualism), dar orice metafizică trebuie să acorde un loc pentru tipul de minte pe care știm că-l avem.

Ce fel de minte avem? Care este natura mentalului? Nu toți filosofii, studiind problema minții, cad de acord că există o esență sau natură a minții – un miez unic, relativ mic, care să-i definească proprietățile sau caracteristicile necesare. Și aici, ca oriunde în altă parte, am întâlnit posibilitatea ca un concept important să fie unul de tipul „asemănării de familie".

Cu toate acestea, mare parte din ceea ce este de maximă importanță în viața mentală umană poate fi captat înțelegându-ne pe noi înșine ca pe niște sisteme intenționale. Multe dintre stările noastre mentale, indiferent din ce sunt alcătuite, cu siguranță că se referă la (sau reprezintă) o lume dincolo de noi. Un sistem intențional este acela al cărui comportament poate fi cel mai bine explicat atribuindu-se deopotrivă credințe și dorințe. Am întâlnit din nou aici preocuparea carteziană dacă sistemele fizice pot sau nu să fie sisteme intenționale (ceea ce susțin fizicaliștii).

Folosim constant așa-numita psihologie populară pentru a explica și a prezice comportamentul nostru și al celorlalți. Deși explicațiile popular-psihologice sunt vagi și au un succes parțial, în prezent nu avem nici o alternativă la abordarea de tip credință/dorință.

Nesurprinzător, filosofia minții a fost inspirată de anumite dezvoltări în psihologie. Odată, filosofii mentalului au dedicat mult timp criticării „behaviorismului naiv" sau modelelor mentalului de tip „sti-

mul/răspuns"; azi ei au adaptat noile modele îmbunătățite ale minții înaintate de psihologia cognitivă. Așa cum am văzut, modelele minții au caracter funcțional și abstract. Prin urmare, o abordare funcționalistă nu este deloc interesantă de cum este realizată fizic o „stare funcțională". Este posibil ca un om, un computer și un extraterestru să aibă aceeași stare funcțională. Prin urmare, filosofii minții au căutat indicii ale naturii mentalului și în știința computereleor, și în cea a creierului.

Recomandări de lectură

Majoritatea termenilor importanți și a subiectelor din filosofia minții sunt tratate, la poziția lor alfabetică, în *Encyclopedia of Philosophy*. Vezi, mai ales, articolele referitoare la behaviorism și intenționalitate. Vezi și articolul despre behaviorism din *The Handkook of Western Philosophy*.

Din multele cărți destinate începătorului, următoarele sunt în mod special utile: *The Philosophy of Mind*, editată de V.C. Chappell în 1962; *Philosophy of Mind* (1966), editată de Stuart Hampshire; *The Philosophy of Mind* (1967) de Alan R. White; *Philosophy of Mind* (1968) a lui Jerome A. Shaffer; *Problems of Mind: Descartes to Wittgenstein* (1971) a lui Norman Malcolm; *Mind in Action: An Essay in Philosophical Psychology* (1973) de C.H. Whiteley; *The Philosophy of Mind* (1976) editată de Jonathan Glover; *The Character of Mind* (1983) de Colin McGinn; *Philosophy of Psychology* (1984) de Joseph Margolis; *The Philosophy of Mind: an Introduction* (1986) de Peter Smith și O.R. Jones; *Matter and Consciousness: A Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind* de Paul M. Churchland (ediție revizuită, 1988); *Philosophy of Mind* (1988) de Jenny Teichman; și *The Game of the Nane: Introducing Logic, Language and Mind* (1989) de Gregory McCulloch.

Deși cartea lui Gilbert Ryle *The Concept of Mind* (1949) nu a fost dedicată studentului începător, stilul său clar o face accesibilă oricui.

States of Mind (1983) a lui Jonathan Miller constă în interviuri luate de autor filosofilor consacrați ai minții, informaticienilor, psihologilor cognitivi și altor instanțe interesate de subiect. Această carte este atât de distractivă, furnizând în același timp o perspectivă completă asupra multor importante puncte de vedere cu un efort atât de mic, încât aproape că pare o farsă.

Unul dintre cei mai clari și mai pătrunzători autori în întregul spectru al subiectelor de filosofia minții (dar accentuând oarecum intenționalitatea) este Daniel C. Dennett. Toate cele trei cărți ale sale dedicate domeniului merită citite: *Content and Consciousness* (1969); *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology* (1978); și *The Intentional Stance* (1987).

O foarte clară prezentare a opiniilor lui Wittgenstein despre mental ne-o furnizează cartea lui George Pitcher *The Philosophy of Wittgenstein* (1964); de văzut mai ales capitolele intitulate „Mind and its Place in Language" și „Sensations and Talk of them". Pentru o tratare contemporană, originală, simpatizând pe scară largă cu vederile lui Wittgenstein, vezi *The Nature of Mental Things* (1987), de Arthur W. Collins.

Mai multe cărți ce merită a fi consultate, unele dintre ele specializate și mai mult sau mai puțin dificile, sunt *The Nature of Experience* (1959) a lui Sir Russell Brain, *Thought* (1973) a lui Gilbert Harman; *Minds, Brains and People* (1974) a lui T.E. Wilkerson; *Questions in the Philosophy of Mind* (1975) a lui David Pears; *Persons: A Study in Philosophical Psyhology* (1977) de Raziel Abelson; cartea lui Brian Loar, *Mind and Meaning* (1981); *Thought and Object: Essay on Intentionality*, editată de Andrew Woodfield în 1982; *Saving Belief: A Critique of Physicalism* (1987) de Lynne Rudder Baker; *Explaining Behavior: Reasons in a World of Causes* (1988) de Fred Dretske; *Belief in Psychology: A Study in the Ontology of Mind* (1988) a lui Jay L. Garfield; *Mindwawes: Thoughts on Intelligence, Identity and Consciousness*, editată de Colin Blakemore și Susan Greenfield în 1989; *Mind, Brain and the Quantum: The Compound „I"* (1989) a lui Michael Lockwood și *In and Out of the Black Box: On the Philosophy of Cognition* (1990) a lui D.W. Hamlyn.

Pe tema subiectivității și a punctului de vedere subiectiv sunt recomandate două cărți semnate Colin McGinn: *The Subjective View: Secondary Qualities and Indexical Thoughts* (1983) și *Mental Content* (1989). Alt filosof care a scris pe multe teme ale filosofiei minții, dar cu accente speciale pe tema subiectivității, este Thomas Nagel. A sa *Mortal Questions* (1979) conține vestitul articol „Cum este să fii un liliac?" („What is like to be a bat?"). Vezi de asemenea și mai recenta sa *The View from Nowhere* (1986). Pentru o abordare complet diferită a conștienței vezi *The Question of Animal Awareness: Evolutionary Continuity of Mental Experience* (1976) a lui Donald R. Griffin.

Următoarele cărți se numără printre cele mai bune aflate la granița dintre filosofia minții și psihologia cognitivă: *Representations: Philosophical Essays on the Foundations of Cognitive Science* (1981) a lui Jerry A. Fodor; de același autor, *The Modularity of Mind* (1983); *Mental Models* (1983) a lui Philip N. Johnson-Laird; *The Science of the Mind* (1984) de Owen J. Flanagan Jr.; *The Mind of Man: Models of Human Understanding* (1987) a lui Anthony J. Sanford; și *Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind* (1988) de Jerry A. Fodor. Merită în mod special menționată o serie în trei volume editată de Daniel N. Osherson și Howard Lasnik cu titlul general *An Invitation to Cognitive Science*: vol 1: *Language*; vol. 2: *Visual Cognition and Action*; vol. 3: *Thinking* (1990).

Printre cele mai bune dintre lucrările care leagă filosofia minții de știința computerelor și I.A., vă recomandăm în mod special *Mentality and Machines* (1971) a lui Keith Gunderson; *What Computers Can't Do: The Limits of Artificial Intelligence* (ediție revăzută, 1979) a lui Hubert L. Dreyfus; *Mind Design: Philosophy, Psychology, Artificial Intelligence*, editată de John Haugeland (1981); *Computation and Cognition: Toward a Foundation for Cognitive Science* (1986) de Zenon W. Pylyshyn; și *The Computer and The Mind: An Introduction to Cognitive Science* (1988) a lui Philip N. Johnson-Laird.

Pe tema psihologiei populare, vezi *From Folk Psychology to Cognitive Science: The Case Against Belief* (1983) de Stephen P. Stich și *A Neuro-computational Perspective: The Nature of Mind and the Structure of Science* (1989) a lui Paul M. Churchland.

Multe dintre cele mai importante lucrări din domeniul psihologiei filosofice au fost publicate de-a lungul anilor într-o serie intitulată *Studies in Philosophical Psychology*, editată de R.F. Holland. Printre multele titluri excelente, următoarele vă sunt recomandate în mod special: *Mental Acts: Their Content and Their Objects* (1957) a lui Peter Geach; *The Psychology of Perception* (1957) a lui D.W. Hamlyn; *The Concept of Motivation* (1958) a lui R.S. Peter; *The Unconscions: A Conceptual Study* (1958) a lui A.C. MacIntyre; *Dreaming* (1959) a lui Norman Malcolm; *Bodily Sensations* (1962) a lui D.M. Armstrong; *Sensationalism and Scientific Explanation* (1963) de Peter Alexander; *Action, Emotion and Will* (1963) a lui Anthony Kenny; *Rationality: An Essaye Toward and Analysis* (1964) a lui Jonathan Bennett; *Self-Deception* (1969) de Herbert Fingarette și *The Danger of Words* (1973) de M.O'C. Drury.

CAPITOLUL 6

Filosofia limbajului

Dintotdeauna filosofii s-au arătat interesați de limbaj, dar aceasta devine de-abia în secolul douăzeci o temă filosofică centrală. A devenit de largă accepțiune punctul de vedere după care cea mai bună cale de a rezolva (sau dizolva) problemele tuturor domeniilor filosofice este aceea de a acorda o atenție mărită limbajului în care sunt formulate acele probleme. Atenția sporită asupra limbajului și creșterea creditului pe care filosofii contemporani îl dau analizei sale este denumită revoluția lingvistică.

Există mai multe motive pentru care limbajul a devenit tot mai important pentru filosofie. Mai întâi, conceptele și gândurile noastre, deși exprimate într-o multitudine de limbi (și exprimate câteodată fără a folosi vreun limbaj), sunt în majoritatea cazurilor strâns legate de acestea. Limbajul este înțeles acum ca un uriaș rezervor de concepte și categorii, fără de care nu ar fi posibilă o gândire sofisticată. Faptul se datorează în mare măsură viziunii vechi și comune asupra limbajului ca simplu instrument de exprimare a gândurilor, viziune care azi nu mai este acceptată. Dacă filosofia este definită ca analiză a conceptelor, rezultă că ea poate da ce are mai bun acordând o atenție sporită modului în care sunt folosite cuvintele care exprimă concepte. În al doilea rând, comportamentul de utilizare a limbajului este cel mai sub-

til și mai complex dintre comportamentele afișate de oameni și ne furnizează, prin urmare, multe indicii, nu numai despre cum funcționează mintea, dar și despre rațională, respectarea regulilor și alte teme filosofice de bază. În al treilea rând, știința limbajului, denumită lingvistică, oferă mult material reflecției filosofice. Ca și în filosofia minții, dezvoltarea științei constituie un stimulent.

Așa cum vom vedea, studiul filosofic al limbajului poate fi abordat în multe moduri. O clasificare utilă a abordărilor împarte studiul limbajului în sintactică, care studiază relațiile dintre semnele lingvistice ca atare; semantica, care studiază relația dintre semnele lingvistice și realitate; și pragmatica, care studiază relația dintre semnele lingvistice și utilizatorii lor umani.

Cel mai important concept al filosofiei limbajului este conceptul de semnificație. Vom considera variatele tipuri de semnificație, ca și principalele teorii ale semnificației pe care le-au formulat filosofii. Procedând așa, va trebui să distingem sensul semnificației într-un enunț precum „Acești nori înseamnă ploaie" de cel dintr-un enunț precum „Burlac înseamnă un bărbat adult necăsătorit care nu este preot". De asemenea, trebuie să distingem semnificația ca referință de semnificația ca sens. Este presupusă referința atunci când spun „M-am referit la Bob Smith", dar e vorba de sens când spun „Propoziția în germană Es regnet înseamnă Plouă". În sfârșit, vom deosebi între ceea ce o persoană vrea să spună, adică semnificația vorbitorului, și semnificațiile standard ale enunțurilor folosite, numite semnificații de enunț.

Natura limbajului

Toată lumea știe ce este limbajul. Pentru cei mai mulți, *limbajul* înseamnă unul dintre limbajele naturale ale lumii, unul sau mai multe vorbite de majoritatea oamenilor, în fiecare zi. Cei mai mulți dintre oameni realizează de asemenea că anumite limbi – de exemplu, latina –, vorbite cândva de mulți oameni, nu mai sunt folosite în viața de zi cu zi, supraviețuind mai ales în formă scrisă și formând obiectul interesului academic. Atât filosofii, cât și lingviștii, plecând de la această concepție familiară a limbajului, au introdus mai multe distincții analitice și o terminologie corespunzătoare. Cele mai importante dintre acestea sunt dezbătute în următoarele secțiuni.

Limbaje naturale/limbaje artificiale

Engleza, franceza, spaniola și chineza sunt câteva exemple de limbaje naturale. Limbajele naturale sunt vorbite de grupuri relativ mari de oameni. Ele evoluează lent, iar schimbările pe care le suferă sunt rareori „deliberate" de indivizi sau grupuri. Unele studii științifice mai vechi asupra limbajului erau preocupate de transformările lente (surprinzător de regulate) în modelele sonore dintr-o limbă dată sau între limbile înrudite istoric. Asemenea studii – adică studii asupra anumitor schimbări ce survin într-o perioadă dată de timp – aparțin *lingvisticii diacronice*. Dar este posibilă studierea unei limbi la un moment dat, abstracție făcând de orice întrebare cu privire la dezvoltare și schimbare. Asemenea studii aparțin *lingvisticii sincronice*. Lingvistica sincronică se concentrează asupra limbajului ca sistem sau structură a unor entități inter-relaționate – de exemplu, cuvinte individuale – ce nu pot fi înțelese izolat.

Limbajele artificiale

Limbajele artificiale, precum cele ale computerelor, sunt născocite de indivizi sau asociații de indivizi, în anumite scopuri și au caracteristici „proiectate", gândite pentru a promova aceste scopuri. De fapt, relația dintre semnele lingvistice, precum cuvintele, și semnificațiile lor este aproape întotdeauna o chestiune de convenție. De exemplu, nu există nici un motiv pentru care cuvântul *dog* ar trebui să semnifice animalul canin domestic; ceea ce face semnificația cuvântului *dog* să fie ceea ce este e faptul că vorbitorii de engleză observă convenția care asociază *dog* cu câinii și se așteaptă ca oricare alt vorbitor să o respecte.

Și mai important, există mai mult de o singură modalitate de a „segmenta" lumea și fiecare limbaj natural o face diferit. Această dublă convenționalitate a acestor semne lingvistice este denumită uneori *l'arbitraire du signe* (fr.: „arbitrariul semnului"), o expresie popularizată de unul dintre întemeietorii lingvisticii moderne, Ferdinand de Saussure (1857-1913). O singură excepție posibilă la caracterul arbitrar al semnelor lingvistice este *onomatopeica*, imitația prin anumite cuvinte – de exemplu, *bum* sau *hau-hau* – a sunetelor pe care le denumesc. Inventarea unui limbaj artificial poate fi înțeleasă ca introducere a unui set de cuvinte și de alte simboluri în corelație cu un set de convenții explicite garantând fiecărui cuvânt sau simbol un înțeles limpede și unic.

Limbajul obișnuit

Limbajul obișnuit descrie limbajul vorbit de cei mai mulți oameni în majoritatea timpului – cu alte cuvinte, limbajul vieții de zi cu zi. Acesta este distins de *limbajele specializate*, care conțin termeni tehnici, precum *urcuș semantic* și *radiografie*.

Mulți dintre filosofii secolului douăzeci au susținut că limbajul obișnuit, în sensul pe care tocmai l-am clarificat, nu numai că ne oferă accesul la toate conceptele din punct de vedere filosofic, dar ne furnizează și cel mai subtil mediu în care gândim și dezbatem aceste concepte. Alți filosofi au avut un spirit reformist. Inspirați de logică și matematică, ei au încercat să construiască limbaje formale, sau „ideale", care să evite ceea ce ei priveau ca deficiențe ale limbajului obișnuit: *ambiguitatea, vaguitatea* și *vacuitatea*. Deși asemenea filosofi nu se pot aștepta în mod realist ca reformările propuse de ei să fie adoptate în întregime, ei pot cel puțin să le adopte ei înșiși sau să le folosească în articolele și cărțile lor.

Depășirea ambiguităților

Multe cuvinte din limbajul obișnuit sunt *ambigue* – adică semnifică două sau mai multe lucruri separate. O cale de a depăși ambiguitatea este aplicarea *subscripției*. Să luăm ca exemplu cuvântul *rațiune*, care poate însemna *cauză, motiv* sau *judecată* sau poate avea oricare alt înțeles mai puțin comun. Dacă ambiguitatea nu este eliminată în context, putem scrie de fiecare dată „rațiune$_c$", „rațiune$_m$" și „rațiune$_j$", având grijă să-i atenționăm pe cititori asupra codului folosit.

Depășirea vaguității

Multe cuvinte din limbajul obișnuit sunt *vagi* – adică există situații în care este greu de spus dacă sunt potrivite sau nu. Pentru asemenea termeni vagi, când precizarea se impune, putem *stipula* (anunța explicit) cum vom utiliza termenul. O definiție stipulativă a termenului *bătrân*, de exemplu, poate fi: „Prin *bătrân* înțeleg o persoană care a atins vârsta de 67 de ani". Nimeni nu poate susține că nu aceasta este realmente semnificația lui *bătrân*, de vreme ce definițiile stipulative nu pretind a da seama cum sunt folosite anumite cuvinte, ci țintesc mai degrabă să le stabilească utilizarea într-un scop dat, într-un anumit con-

text. Totuși, nu rezultă că o stipulare nu poate fi lipsită de sens sau prostească.

Cum scăpăm de termenii vizi

Filosofii care cred că limbajul obișnuit trebuie reformat sunt îngrijorați și de termenii *vizi*, sau goi – termeni ce par nume, dar care de fapt nu numesc nimic. Să considerăm perechea de nume proprii *George Washington* și *Zeus*. Ambele ne sugerează selectarea unui anumit individ; cu *George Washington* se întâmplă acest lucru, cu *Zeus*, nu. Nimic nu corespunde lui Zeus în același mod în care un anumit om, George Washington, corespunde numelui *George Washington*.

O greșeală făcută uneori de studenții începători este susținerea că *Zeus* este numele unei anumite idei sau a unui anumit concept. *Zeus* denumește un zeu, dar unul care nu există. *Conceptul de Zeus* denumește o anume idee sau concept – idee sau concept care există.

Să luăm perechea de substantive comune *cal* și *unicorn*. Ca substantive comune, amândouă se vor fi aplicate oricărui membru al unei anumite clase. Totuși, clasa cailor are membri, pentru că există cai, în timp ce clasa unicornilor nu are membri, pentru că nu există unicorni. Din nou, este o greșeală să presupunem că *unicorn* denumește o idee sau un concept anume. De fapt, *unicorn* denumește un tip de animal, unul care nu există. Și, bineînțeles, *conceptul de unicorn* denumește un anume concept – un concept care există.

Termenii precum *Zeus*, care nu denumesc (precum alți termeni din categoria lor), și cei precum *unicorn*, care nu se aplică unor indivíduali (precum alți termeni din categoria lor), sunt denumiți termeni *vizi* sau goi.

Posibilitatea de a scăpa de termenii vizi. Filosofii, ca și alți specialiști în limbaj, au imaginat uneori un limbaj ideal debarasat de termenii vizi. Este acesta o țintă realizabilă? Și, dacă am putea construi un asemenea limbaj, la ce ar folosi? Experții nu cad de acord asupra răspunsului la aceste întrebări. Totuși, un răspuns plauzibil (și larg acceptat) ar putea fi următorul: „Putem construi în limbaj mare parte dintre «angajamentele» noastre «ontologice» ce pot fi stabilite independent de limbaj. Știm că nu credem în Zeus, Moș Crăciun, vrăjitoare sau flogistic, așa că ne-am putea debarasa de acești patru termeni. Dar acest lucru ar fi fără rost și probabil dăunător. Nu are rost pentru că existența termenilor vizi în limbaj nu este dăunătoare atâta vreme cât ne amintim

că nu orice substantiv denumește. Limbajul ne poate ajuta să gândim, furnizându-ne un inventar de concepte și categorii, dacă nu gândește în locul nostru: fiecare trebuie să decidem dacă spunem „Zeus există" sau „Zeus nu există".

Tot ceea ce oamenii iau în serios și față de care sunt angajați își găsește locul în limbaj și persistă mult timp după ce credințele cad și angajamentele sunt anulate. Limbajul nu este, în mod direct, un inventar a ceea ce există, ci mai degrabă un inventar – în parte arheologic și istoric – al tuturor lucrurilor despre care oamenii au considerat că merită să se vorbească și că merită să fie spuse. Acest caracter cumulativ, istorico-memorial al limbajului este, până la urmă, rațiunea după care ar fi de-a dreptul dăunător să încercăm să purificăm limbajul de acei termeni care nu se potrivesc convingerilor noastre curente. Limbajul ne pune pe urma istoriilor și le exprimă. Vrem să fim capabili să spunem că oamenii au crezut odată în vrăjitoare, dar că azi cei mai mulți nu au această credință; sau că știința, într-un anumit stadiu, a încercat să explice combustia cu ajutorul flogisticului; sau că alchimiștii au încercat să transforme plumbul în aur adăugând ceva ce ei numeau „piatra filosofală".

Formă

Majoritatea oamenilor pot distinge *forma* (sau modelul) unui enunț de conținutul său. Ei își dau seama că enunțurile „Toți suedezii sunt protestanți" și „Toți corbii sunt negri" au o formă comună, chiar dacă ele au conținuturi diferite – primul, despre religia suedezilor, al doilea, despre culoarea corbilor. Există multe modalități de a izola și analiza forma lingvistică. Trebuie precizat, totuși, că lingviștii abordează studiul formei în limbaj cumva diferit de cum o fac filosofii.

Abordarea lingvistică a formei

Gramatică și sintaxă. Studiind limbile în particular, lingviștii încearcă să dezvolte clasificări ale formelor cuvintelor și propozițiilor ce pot fi folosite pentru a descrie relații interesante între acele forme. Rezultatul eforturilor lor (pentru o anumită limbă, L) este numit uneori *gramatica limbii L*, *sintaxa limbii L* sau *gramatica și sintaxa limbii L*. Aparenta confuzie terminologică poate fi explicată după cum urmează:

în definiție strictă, gramatica înseamnă o clasificare a părților de vorbire și a tipurilor de enunțuri; *sintaxa*, de asemenea strict definită, o specificare a regulilor de combinare din care rezultă combinațiile admise de cuvinte aparținând variatelor categorii gramaticale. Până la urmă, pe lângă folosirea lor conform acestor definiții stricte, *gramatica* și *sintaxa* sunt folosite deseori interșanjabil.

Comparativism. Prima datorie a lingvisticii este să dezvolte o gramatică-sintaxă pentru o anumită limbă. După ce acest lucru a fost făcut pentru mai multe limbi, lingviștii pot face comparații. Studiul comparativ a arătat că majoritatea, dacă nu toate trăsăturile sintactico-gramaticale pot fi regăsite în familii de limbi, în particular acelea care au evoluat dintr-un strămoș comun.

Exemplu de formă sintactico-gramaticală. Să considerăm perechea de enunțuri „John o iubește pe Mary" și „John o respectă pe Mary". Amândouă au forma *s R o*, unde *s* reprezintă subiectul, *o* obiectul, iar *R* unul dintre verbele dintr-o anumită clasă. Interesant în legătură cu această specificare de formă este faptul că poate fi folosită pentru a defini o operație, cunoscută sub denumirea de *transformare pasivă*: dat fiind input-ul *s R o*, putem deriva, după dorință, output-ul *o este R de s*. Pentru enunțurile noastre, transformarea pasivă produce *formele pasive*: „Mary este iubită de John", „Mary este respectată de John".

Abordarea filosofică a formei

Gramatica logică, sintaxa logică. Filosofii sunt mult mai puțin interesați decât lingviștii în trăsăturile specifice unei limbi. De mai mare interes pentru filosofi sunt acele aspecte ale formei sintactico-gramaticale care joacă un rol în judecata corectă sau incorectă, în inferență și raționament. De exemplu, enunțurile de forma „Toți S sunt P" joacă un rol important în raționamentele numite silogisme.

Formă logică. Aceasta ne conduce la o altă trăsătură a abordării filosofice: raționamentele sunt deseori asertate într-o formă standardizată ce presupune anunțuri având o anumită formă. Prin urmare, enunțurile limbajului obișnuit sunt deseori *formate*, adică *traduse în formă standard*. Astfel, pentru a „intra" în „matrița" standard, enunțul „Toții câinii latră" trebuie să devină „Toți câinii sunt lătrători".

Ar trebui să ne reamintim, totuși, că nu există un lucru de tipul *forma* unui enunț dat. Indicăm forma într-o varietate de moduri, în funcție de scopul urmărit. Aspecte ale formei neimportante în înțele-

gerea unor procese de judecată ar putea fi cruciale în înțelegerea altora. Altfel spus, depinde de sistemul logic pe care-l folosim ce forme anume vom găsi convenabil de izolat. „Toți S sunt P" este forma potrivită pentru logica tradițională a termenilor, în timp ce „Pentru orice x, dacă Sx, atunci „Px" este cea potrivită pentru logica modernă a predicatelor. („Sx" este modalitatea standard de a scrie „x este S").

Dobândirea limbajului și ineismul

Dobândirea limbajului

Oamenii nu se nasc vorbindu-și limba maternă. Mai mult decât atât, limbajul pe care și-l vor însuși în cele din urmă va depinde de cel vorbit de oamenii din jurul lui. Aceste fapte au sugerat o explicație în esență empirică a dobândirii limbajului: adică ne învățăm limba maternă prin experiență. Îi imităm pe cei din jurul nostru, care la rându-le vor „întări" eforturile noastre, pozitiv sau negativ, dându-ne recompense – de exemplu, zâmbete – și pedepse (încruntări), după cum este cazul. Cu tot caracterul lui natural, modelul empiric (experiență/imitație) al dobândirii limbajului a fost recent supus unei critici serioase.

Critica modelului experiență/imitație

Un set de critici inter-relaționate au fost înaintate – cel mai puternic de Noam Chomsky – la adresa punctului de vedere experiență/imitație asupra dobândirii limbajului. Aceste critici pot fi rezumate astfel: (1) Numărul mostrelor de enunț pe care le aude copilul este mult prea mic; (2) Articolele din colecția de mostre a copilului sunt imperfecte. Copilul aude enunțuri ce conțin o mulțime de mici erori de pronunție – de exemplu pauze, repetiții, cuvinte greșit redate. (3) Abilitatea de utilizare a limbajului nu pare a fi o funcție a inteligenței generale; de exemplu, mulți copii retârdați învață să-și vorbească limbile materne.

Competență lingvistică și creativitate lingvistică

Aceste argumente împotriva modelului experiență/imitație se bazează pe o concepție asupra abilității de utilizare a limbajului ca și *competență lingvistică*. Competența lingvistică nu este pur și simplu abili-

tatea de a reproduce enunțuri pe care vorbitorul le-a auzit, ci aceea de a produce (și înțelege) multe enunțuri noi, neobișnuite. Competența lingvistică este o abilitate cu finalități neașteptate, aceea de a genera enunțuri pe care alți vorbitori le vor recunoaște ca fiind corect formulate și vor fi capabili să le înțeleagă. Acest caracter „nepapagalicesc" al competenței lingvistice este numit *creativitate lingvistică*.

Ineismul

Cum putem explica competența lingvistică, inclusiv creativitatea lingvistică? Nu toți teoreticienii, filosofi sau lingviști, cad de acord asupra răspunsului la această întrebare. Mai există gânditori ce consideră că „învățarea din experiență" poate explica dobândirea limbajului. Alții, urmându-l pe Chomsky, au sugerat că există o *gramatică universală* construită în sistemul nostru nervos, care este pur și simplu „adaptată" la o limbă particulară prin experiențe timpurii relevante. Dacă perspectiva este corectă, ar trebui să ne așteptăm ca studiul empiric al limbajelor să izoleze o *gramatică abstractă* comună tuturor acestora. O asemenea gramatică abstractă, odată găsită, ar fi sâmburele înnăscut din toate limbajele naturale.

În orice caz, a decide cât din orice abilitate sau competență, lingvistică sau de orice fel, este înnăscut și cât este învățat din experiență depinde în parte de cercetarea empirică. Proporțional, o asemenea decizie nu poate fi luată pe baza unei preferințe filosofice globale pentru (sau împotriva) empirismului.

Sintactica

Sintactica este definită tradițional drept studiul relațiilor dintre semnele lingvistice. În limbajul comun, un semn lingvistic este numit *cuvânt*. Nespecialiștii tind să ia de-a gata conceptul de *cuvânt*, dar, în teoria lingvistică, nu este ușor de stabilit ce ar trebui considerat a fi un cuvânt de sine stătător. Nici în practică nu este ușor să se construiască un dicționar fără nici o bază de pornire.

Permiteți-ne să presupunem că lingviștii au specificat toate cuvintele unei limbi date. Următorul pas este clasificarea cuvintelor după categorii gramaticale. Pentru cele mai multe dintre limbi, acestea sunt

categorii familiare precum *substantiv*, *verb*, *adjectiv* și tot așa. Oricum, întregul efort de clasificare gramaticală se face în scopul stabilirii sintaxei, care specifică ce categorii gramaticale de cuvinte pot fi combinate. Sintaxa unei limbi, L, este *setul de reguli de combinare pentru L*. Angajamentul nostru sintactic ne permite să identificăm o înlănțuire de cuvinte precum „Niște au sus este la măr" ca fiind *sintactic incorectă*. Prezumtiv, putem respinge acest enunț fără să ne gândim măcar la semnificația lui. Adică, el nu este respins pe baza lipsei de sens. De observat că există propoziții fără semnificație perfect corecte din punct de vedere sintactic: „Niște numere leneșe se reped furioase la niște bețișoare de noroi impar" este un astfel de exemplu.

Independența sintaxei

O importantă – și controversată – întrebare a filosofiei limbajului se pune cu privire la posibilitatea de a izola un nivel sintactic complet independent. Putem realmente cântări corectitudinea sintactică fără a lua în considerație înțelesul cuvintelor ale căror combinații le studiem? Din nou, aceasta nu este o întrebare care naște consens.

Sintaxa și abordările formale

Accentul pe sintaxă este strâns înrudit cu acele programe de cercetare – foarte variate, din logică, lingvistică și știința calculatoarelor – care încearcă să descopere cât „calcul" (sau, în limbajul obișnuit, „gândire") se poate realiza fără referință la semnificație. Dacă putem formula reguli pentru manipularea simbolurilor bazate pe forma acestora sau pe oricare alte caracteristici formale, asemenea reguli pot avea forma unor *algoritmi* – adică reguli ce pot fi urmate pentru a ajunge la un rezultat corect unic fără aplicarea judecății umane. Este evident că și un calculator de buzunar realizează în mare măsură acest lucru, pentru o categorie de calcule aritmetice. Formele semnalelor de intrare sunt cele care determină formele semnalelor la ieșire, cu nici un fel de referință la ceea ce semnalele de intrare (să zicem, numerale) ar semnifica sau la întrebarea dificilă cu privire la ce *sunt*, de fapt, numerele. Cercetări în curs legate de *traducerea mecanică* a limbajelor naturale presupun, de asemenea, încercarea de a folosi trăsăturile pur *formale/sintactice* ale fragmentelor lingvistice.

Semantica

Semantica este definită tradițional ca fiind studiul relației semnelor lingvistice cu lumea (lume" fiind înțeles ca incluzând orice fel de realitate extralingvistică). O teorie semantică ne va spune: (1) câte relații semantice fundamentale există și (2) cum trebuie caracterizată fiecare. Ni se propun, din păcate sau din fericire, mai mult de o singură teorie semantică, dar orice teorie semantică va cuprinde ceva ce corespunde (sau joacă rolul semantic al) denotației, descripției și adevărului.

Denotația

A denota înseamnă a numi. Adică ceea ce fac numele proprii (când nu sunt vide). Alte entități lingvistice, precum pronumele, pot, în anumite ocazii, denumi. „Socrate" denotă, sau numește, pe Socrate. Denotația, referința și desemnarea funcționează, în literatura de specialitate, ca echivalent ale *numirii*. Expresiile care denotă sunt numite și *termeni individuali*.

Cum funcționează numele

În ciuda familiarității cu numele și denumirea, o perspectivă potrivită asupra modului cum funcționează numele se dovedește a fi dificil de dat. Ce înseamnă, precis, că înțeleg, atunci când înțeleg numele „Socrate"? Cu siguranță, e vorba de mai mult decât a ști doar că „Socrate" numește pe Socrate. O sugestie este aceea că ar trebui, în plus, să știu *cine* este Socrate. Probabil că ajunge să știu că a fost un filosof antic grec, un profesor al lui Platon și cel care a spus „Tot ceea ce știu este că nu știu nimic".

Deși este o sugestie plauzibilă, ea ridică următoarea problemă. Dacă aceste descripții asociate ne ghidează în a determina cine este *referentul* sau *designatum* (obiect numit de un nume), este de la sine înțeles că referentul sau designatum-ul este acela căruia i se aplică descripțiile. Acest lucru pare de asemenea plauzibil, dar să presupunem că o parte (sau chiar toate) din informațiile mele despre Socrate sunt greșite. Să presupunem că alt individ, și nu Socrate, a fost profesorul lui Platon. Nu l-ar denumi „Socrate" pe acesta?

Rezultatul nu pare acceptabil. Din nou, deși ne gândim la Shakespeare ca scriitor al unui grup de piese faimoase, dacă ar fi să iasă

la iveală că acestea au fost scrise de Francis Bacon, nu pare deloc corect să susținem că „Shakespeare" l-a denumit de fapt în tot acest timp pe Bacon.

Denumirea rigidă

O altă sugestie – asociată cu Saul Kripke (n. 1940) – este aceea conform căreia numele proprii (și probabil alte anumite semne lingvistice) sunt *designatori rigizi*. O entitate lingvistică este un designator rigid DACĂ ȘI NUMAI DACĂ indică un același individ în toate lumile posibile. De vreme ce filosofii vorbesc atât de des de „lumi posibile", merită probabil să spunem câteva cuvinte despre ceea ce înseamnă „lume posibilă". O lume posibilă este o lume care „ar fi putut să fie". Deși în lumea actuală (sau reală), Socrate i-a fost profesor lui Platon, el ar fi putut să nu-i fie profesor. Există o lume posibilă, sau o lume care ar fi putut fi, în care Socrate nu l-a avut elev pe Platon. A spune că lumea actuală nu este singura lume posibilă este, prin urmare, o modalitate cu mai multă culoare, figurativă, de a spune că lucrurile ar fi putut fi altfel.

Putem acum aplica aceasta numelui „Socrate". „Socrate" încă îl numește pe Socrate în lumile posibile în care lucruri diferite pe care le știm despre Socrate sunt false. De fapt, unicul individ desemnat de numele „Socrate" ar fi putut fi chiar numit altcumva; totuși, el ar fi putut *să nu fie* altcineva. De aceea nu există nici o lume posibilă în care Socrate să nu fie Socrate, deși există o lume posibilă în care Socrate nu este numit „Socrate".

Teoria „botezului"

Dacă numele „Socrate" nu este legat de Socrate prin descripțiile care se aplică lui Socrate, atunci cum se stabilește legătura? O sugestie este *teoria botezului* (sau *teoria cauzală* a referinței). „Socrate" se leagă de Socrate prin intermediul unei ceremonii inițiale de numire – un botez – prin care o persoană înrudită spune „Prin aceasta numesc acest copil (o anumită ființă umană pe care o ține, către care privește sau pe care o indică) Socrate". Numele este apoi pasat, în lanț, celor care-l utilizează ulterior. Aceasta este numită teoria cauzală a referinței deoarece utilizări ulterioare denumirii au drept cauze utilizările anterioare, constituind astfel un lanț cauzal ce poate fi retroactiv urmărit până la botezul inițial.

Enunțuri cu nume vide

Anumite nume, deși gramatical sunt clasificate ca nume proprii, nu numesc individuali. Oricare ar fi istoria unor asemenea nume, folosirea lor nu poate fi urmărită înapoi până la botezul inițial. Numele care nu numesc sunt denumite *vide* (sau *goale*). Două probleme separate se ridică atunci când termenii vizi apar în enunțuri:

(1) Să presupunem că spun „Zeus este tatăl zeilor". Am spus ceva fals? Dacă este așa, atunci enunțul „Zeus *nu* este tatăl zeilor" ar trebui să fie adevărat. Dar dacă Zeus nu există, nu există nimeni care să *nu* fie tatăl zeilor. De vreme ce ambele enunțuri – „Zeus este tatăl zeilor" și „Zeus nu este tatăl zeilor" – *presupun* existența lui Zeus, probabil că ceea ce am fi putut spune, dacă *presupoziția* este incorectă, este că ambele enunțuri nu sunt nici adevărate, nici false. De observat că această soluție presupune distincția, cel puțin pentru anumite aserțiuni, între ceea ce este asertat și ceea ce se presupune – o distincție acceptată de unii (nu de toți) filosofi ai limbajului.

(2) Multe nume vide au un anumit statut ca părți ale unor binecunoscute mituri sau ficțiuni. „Zeus" este un exemplu; „Oliver Twist" și „Holden Caulfield" sunt exemple din romane celebre. Ne dorim să putem spune că enunțul „Oliver Twist a fost pentru o vreme hoț de buzunare" este adevărat, în timp ce enunțul „Oliver Twist a fost o vreme șlefuitor de lentile" este fals. Dar, așa cum ne-a pus în gardă discuția despre presupoziție, nu există nici o persoană despre care presupoziția adevărată sau cea falsă să vorbească. Prin urmare, soluția este să tratăm ambele enunțuri ca eliptice. Ceea ce semnifică ele, exprimat în întregime, poate fi exprimat după cum urmează: „După *Oliver Twist* al lui Dickens, Oliver Twist a fost, pentru o vreme, hoț de buzunare" (o aserțiune adevărată despre un roman real; și „Conform cu *Oliver Twist* al lui Dickens, Oliver Twist a fost pentru o vreme șlefuitor de lentile" (un enunț fals despre un roman real).

Descripția

A doua relație semantică majoră ar putea fi numită *descripție* sau *predicație*. Ea se deosebește fundamental de *referință/denotare/desemnare*. Descripțiile nu numesc individuali; mai degrabă, ele *se aplică* acestora, sau exprimă un adevăr cu privire la ele. Există o legătură

între un nume și un individual particular, dar o descripție se aplică *oricărui* individual care se întâmplă să satisfacă descripția. Astfel, *roșu* se aplică tuturor obiectelor roșii. Pot înțelege o expresie descriptivă – de exemplu, „politician cinstit" – chiar dacă știm că aceasta nu ar putea fi adevărată despre orice politician.

Intensiune/Extensiune

Toți termenii descriptivi au *intensiuni* și *extensiuni.*

Intensiunea unui termen constă în toate proprietățile care alcătuiesc definiția. Pentru *roșu*, ea va fi, simplu, proprietatea de a fi roșu; pentru *unicorn*, ar putea fi apartenența la familia cabalinelor, posesia unei cozi de leu și existența unui corn frontal.

Extensiunea unui termen constă în toți indivizii, trecuți, prezenți sau viitori, cărora li se explică termenul. Extensiunea termenului *roșu* este, prin urmare, dată de toate obiectele de această culoare. Extensiunea termenului *unicorn* nu are nici un membru, este vidă; împrumutând un termen matematic, ea este *mulțimea vidă*. Doi termeni – de exemplu, *biped fără blană* și *animal rațional* – cu intensiuni diferite pot avea aceeași extensiune. Ceea ce poate fi exprimat și astfel: doi termeni cu intensiuni diferite ar putea fi echivalenți extensional.

Descripții definite

Termenii descriptivi și expresiile introduse de un articol hotărât sunt numite *descripții definite*. Unele teorii semantice includ descripțiile definite în categoria numelor sau a expresiilor referențiale. Sigur că este adevărat că descripții definite precum „omul care stă lângă bar" indică un individ în același mod în care o fac numele. Probabil vom viza un anumit individ ca fiind cel indicat de descripție, chiar dacă acesta se va dovedi a fi o femeie rezemată de bar.

Pe de altă parte, folosind descripțiile, vorbitorii intenționează de obicei să indice pe orice/oricine căruia i s-ar aplica aceasta. Acesta este cazul descripției definite din următoarea propoziție: „Persoana care a descoperit vaccinul antipoliomielitic merită recunoștința noastră".

Unii oameni *folosesc* descripțiile definite aidoma unor nume; alții le folosesc pur descriptiv. Bineînțeles, rezultă din caracteristica descripției definite, sau din utilizarea ei, că ea se aplică cel mult unui singur individual. Dacă mai mult de o persoană a descoperit leacul contra poliomielitei, *persoana care a descoperit vaccinul antipoliomielitic*

nu se aplică nici unei persoane. (Ocazional, descripțiile definite sunt folosite pentru a descrie, sau a indica, un grup unic – e.g. „cei care au descoperit leacul antipoliomielitic".)

Adevărul

A treia relație semantică majoră este adevărul. Despre descripții spunem că sunt „adevărate despre" individualii. Aceasta este totuși o utilizare specială a *adevărului* și nu ar trebui confundată cu *este adevărată*, care se aplică întregii propoziții. Propozițiile sunt într-adevăr doar acele enunțuri care sunt, ca întreg, *semantic evaluabile* – adică, numai acele propoziții despre care se pune problema adevărului ori falsității lor.

În general, relațiile semantice leagă particulele lingvistice de realitatea extralingvistică. În ce măsură este aceasta valabilă pentru adevăr? În teoria semantică se încearcă înțelegerea adevărului conform schemei:

„p" DACĂ ȘI NUMAI DACĂ p.

O instanțiere ar putea fi: „Plouă" este adevărată DACĂ ȘI NUMAI DACĂ plouă. Ceea ce pare banal, dar intră cu siguranță în conceptul nostru de adevăr. O versiune mai puțin banală poate fi dată în cele ce urmează: o propoziție de forma „a este p" (unde *a* numește un individual și p este o descripție sau un predicat) este adevărată DACĂ ȘI NUMAI DACĂ individualul indicat de *a satisface* predicatul P. Despre *a* spunem că satisface P numai în cazul în care P se aplică lui *a*. Această formulare, care pune în legătură cele trei categorii semantice ale demonstrației, descripției și adevărului, surprinde și ceea ce cu toții suntem pregătiți să admitem, indiferent de teoria adevărului la care am subscris. (Pentru diferitele teorii ale adevărului, vezi secțiunile în cauză ale Capitolului 2.)

Pragmatica

Pragmatica este definită ca relația dintre semnele lingvistice și utilizatorii acestora. În orice abordare, limba nu este nicidecum ceva stocat în dicționare sau în cărțile de gramatică, ci mai degrabă ceva constant utilizat de ființele umane. În încercarea de a arăta care sunt

domeniile pragmaticii, cea mai ușoară cale precizează că aici se includ acele teme care nu pot forma subiectul sintacticii. Într-adevăr, în multe dezbateri pe tema pragmaticii, asertiunea „Aceasta-i doar o problemă practică" este folosită pentru a elimina din discuție anumite subiecte.

Câteva preocupări de domeniul pragmaticii sunt înfățișate în următoarele trei subsecțiuni.

Acte de vorbire

Gramatica-sintaxa tradițională clasifică enunțurile în mai multe categorii: afirmative, interogative, imperative și exclamative. Ele reușesc cu greu să surprindă toate funcțiile îndeplinite de enunțuri. Spre deosebire de sintaxă și semantică, care studiază în primul rând tipurile de enunț, pragmatica consideră un enunț dat ca fiind exprimat (scris), ca făcând parte dintr-o acțiune lingvistică. Rostind un enunț, vorbitorul face ceva. El realizează un *act de vorbire*, un *act ilocuționar*. Există o mulțime de diferite acte de vorbire. Un enunț declarativ poate fi folosit pentru a promite, avertiza, sfătui, insulta, lăuda, încuraja etc. De exemplu, deși enunțul „Promit că vin la petrecere" este afirmativ din punct de vedere gramatical, nu este folosit pentru a statua ceva despre vorbitor, ci mai degrabă pentru a crea o obligație pe care altminteri vorbitorul nu ar fi avut-o.

Implicația conversațională

Un enunț dat este interpretat întodeauna în contextul și/sau circumstanțele exprimării sale. Pentru a face astfel de interpretări suntem ghidați de psihologia populară, de propria înțelegere a „standardelor de conversație" și de tot ceea ce cunoașterea generală a lumii ne pune la dispoziție. Un exemplu ar putea clarifica ceea ce înțelegem prin „standard de conversație". Să presupunem că întreb un musafir: „Doriți o cafea?". Acesta răspunde: „Cafeaua mă va ține treaz", ceea ce eu interpretez ca fiind un refuz. De ce? Deoarece presupun că musafirul meu se supune unui anumit standard de relevanță al conversației.

Ceea ce spune musafirul meu nu implică din punct de vedere strict logic că nu dorește cafea. Însă aceasta rezultă conform standardelor de implicație conversațională. Dacă cineva spune „Am trei copii",

înțeleg că a vrut să spună că are exact trei copii. Dacă mai târziu descopăr că are cinci (prin urmare, are cel puțin trei), simt că am fost indus cumva în eroare. Vorbitorul are de partea lui logica, dar implicațiile vorbirii și standardelor generale ale conversației sunt, din fericire, de partea mea.

Distincția tip dicționar/enciclopedie

Lingviștii și filosofii limbajului încearcă să facă distincția între ceea ce o persoană știe despre cuvinte (parte a ceea ce numim cunoașterea unei limbi) și orice altceva ar mai cunoaște ea. Cunoașterea unei limbi mai poate fi numită *informație lingvistică, semantică* sau *lexicală*. Ideal, dicționarele ar trebui să conțină numai acele informații despre cuvinte care sunt parte a competenței lingvistice – adică numai informații lingvistice/semantice/lexicale. Orice altceva este de domeniul enciclopediilor – inventare ale cunoașterii în genere.

Orice utilizare a cunoașterii „enciclopedice" în interpretarea particulelor lingvistice aparține pragmaticii. Trebuie adăugat că nu toți teoreticienii limbajului consideră distincția dicționar/enciclopedie ca fiind una adevărată sau clară. Și în practică autorii de dicționare furnizează îndeobște ceea ce, conform definiției, ar conta drept informații enciclopedice. *Câine* înseamnă „carnivor domestic, *canis familiaris,* crescut în multe varietăți sau rase", conform *The Random House Dictionary of the English Language;* dar „este crescut în multe varietăți sau rase" este o informație pur lexicală? Cei care se ridică împotriva unei linii clare de demarcație între dicționare și enciclopedii – și, prin urmare, între semantică și pragmatică – consideră că întrebarea nu poate avea un răspuns tranșant.

Distincția utilizare/menționare

Deși folosim cuvintele mai ales pentru a vorbi despre realitatea extralingvistică, câteodată este necesar și de dorit să vorbim despre cuvintele însele. Spunem despre cuvinte că sunt *folosite* când vorbim despre realitatea extralingvistică; de ex. cuvântul *Boston* este utilizat în propoziția „Boston este un oraș foarte populat". Cuvintele sunt apoi *menționate* când ele însele intră în discuție; astfel, cuvântul *Boston* este

menționat în propoziția „Boston are șase litere", care se referă, evident, la cuvânt și nu la oraș. Prin convenție, folosim ghilimelele pentru a crea nume de cuvinte, expresii sau propoziții. În lingvistică, și „italicizarea" sau sublinierea sunt folosite pentru a crea nume de particule lingvistice. De exemplu, propoziția „Plouă" se referă la starea vremii, în timp ce propoziția „*Plouă* este un enunț declarativ", nu se referă la starea vremii, ci la propoziția „scrisă italic".

Semnificația

Semnificație este un termen încărcat de înțelesuri. Clasica lucrare despre semnificație *The Meaning of Meaning* a lui Ogden și Richards ajunge la 482 de pagini. Aici vom prezenta sumar câteva dintre tipurile de semnificație în termenii unor deosebiri fundamentale, apoi vom înfățișa succint principalele teorii ale semnificației.

Tipuri de semnificație

Semne naturale/Semne convenționale

Unele fenomene sunt semne ale altor fenomene. Norii negri sunt semn de ploaie. (Altfel spus: Norii negri semnifică ploaia.) Relația dintre norii negri și ploaie face parte din ordinea cauzală a naturii, și oamenii nu pot decât observa aceasta. Simptomele, în sensul medical obișnuit, sunt întodeauna *semne naturale*. Spre deosebire de acestea, *semnele convenționale* își extrag înțelesul din convențiile umane. O convenție este un acord care are forță în anumite comunități umane, fie pentru că oamenii le-au acceptat treptat și le respectă, fie printr-o înțelegere explicită (având câteodată forța unei legi). Semnele de circulație și semnificațiile culorilor de semafor constituie un bun exemplu de convenție care, bazându-se pe o tradiție, are azi forță de lege.

Semne lingvistice/Semne nonlingvistice

Toate semnele convenționale de tipul semnelor de circulație, care nu fac parte din limbajul natural, formează clasa *semnelor nonlingvistice*. Prin urmare, *semnele lingvistice* aparțin unui limbaj natural: cuvinte, expresii, propoziții. Lingviștii vorbesc și de unități minimale

de limbaj, cele mai mici semne lingvistice, numindu-le *morfeme*. Astfel, cuvântul *acceptable* (acceptabil) conține 2 morfeme: *accept* (a accepta) și *able* (apt). Semnele nonlingvistice au o semnificație nonlingvistice de diverse tipuri, în timp ce semnele lingvistice au variate înțelesuri lingvistice.

Semnificație cognitivă/Semnificație non-cognitivă

Semnificația cognitivă este acel tip de semnificație care permite anumitor propoziții declarative să fie adevărate sau false. Altfel spus, semnificația cognitivă ar putea fi definită ca fiind aceea semnificație relevantă pentru valoarea de adevăr a propoziției. La acest tip de înțeles ne referim în maxima „Problemele de semnificație vin înaintea celor de adevăr" – ceea ce însemna că, mai simplu spus, trebuie să știm care este sensul cognitiv al propoziției înainte să putem pune problema valorii ei de adevăr.

Unele propoziții declarative nu au înțelesul potrivit pentru a le aprecia adevărul sau falsitatea (pentru a le evalua din punct de vedere semantic). Spunem despre ele că nu au înțeles cognitiv, deși în mod obișnuit ele pot avea variate *înțelesuri noncognitive*. „Unele numere verzi sunt lenețe" nu are înțelesul potrivit pentru a-i atribui o valoare de adevăr – altfel spus, nu are înțeles cognitiv. Dar ea poate avea un înțeles lingvistic noncognitiv și s-ar putea – în termeni de imaginație – să aibă un înțeles psihologic pentru unele persoane.

Semnificația ca sens/Semnificația ca referință

Exemplul clasic pentru a explicita cele două aspecte ale semnificației a fost oferit de Gottlob Frege (1848-1925). „Luceafărul de dimineață" și „Luceafărul de seară" au sensuri diferite. Nu avem termeni potriviți pentru a reda ideea de sens. Uneori se suprapune celei de *intensiune*, alteori cu cea de *semnificație*. În orice caz, sensul expresiei „Luceafărul de dimineață" este acela de „corp ceresc ce poate fi zărit de pe Pământ dimineața", iar cel al expresiei „Luceafărul de seară" este acela de „corp ceresc ce poate fi zărit seara". Ne dăm seama că, deși deosebite ca sens, cele două expresii au aceeași referință: ambele se referă la planeta Venus. Frege a pus la punct distincția sens/referință în încercarea de explica de ce „Luceafărul de dimineață este Luceafărul de seară" este o propoziție informativă, iar „Luceafărul de dimineață este Luceafărul de dimineață" nu este o propoziție informativă.

Semnificația vorbitorului/Semnificația cuvântului – Semnificația propoziției

În cele mai bune circumstanțe, ceea ce vreau să spun folosind un cuvânt coincide cu semnificația lui; și ceea ce vreau să spun folosind o propoziție este ceea ce semnifică ea. Dar ceea ce am vrut să spun (intenția mea de comunicare) se deosebește în principiu – și se poate diferenția practic – de înțelesurile standard ale fragmentelor lingvistice pe care le-am ales. Aș putea căuta un cuvânt care să indice punctul culminant al unui eveniment și să aleg *climateric* sau *climatic*, caz în care cuvântul ales (având semnificația pe care o are) nu va spune ceea ce am vrut să spun.

Tot așa, aș putea gândi că propoziția „Mary nu este mai bătrână decât Harry" semnifică faptul că amândoi au aceeași vârstă. Dacă înțelesul vorbitorului nu coincide cu cel al cuvântului sau propoziției apare neînțelegerea, interpretarea eronată. Putem evita situațiile de acest gen, de vreme ce majoritatea oamenilor au capacitatea (utilizând psihologia populară și indiciile contextuale) de a „ghici" ceea ce realmente vrea să spună interlocutorul, chiar dacă el spune realmente altceva. Studiul înțelesului vorbitorului și al modalităților de determinare a acestuia, ca deosebit de înțelesul lingvistic, aparține pragmaticii.

Teorii ale semnificației

În categoria semnificației lingvistice intră o mulțime de tipuri de semnificații. Una dintre explicațiile pentru care există o varietate de teorii ale semnificației este dată de faptul că filosofii au căutat și au pus la punct teorii pentru diferite tipuri de semnificații. De asemenea, teoriile semnificației sunt influențate și de concepțiile psihologice rivale. Cele mai importante teorii ale semnificației vor fi redate pe scurt în cele ce urmează:

Semantica intențională

Semantica intențională – construită de H.P. Grice (1913-1988) – încearcă să explice înțelesul vorbitorului ca pe o formă de acțiune intențională. Scopul semanticii intenționale este explicația semanticii în termeni pur psihologici; mai precis, cu ajutorul intențiilor și al credințelor. În toate cazurile importante de comunicare, o persoană care rostește un enunț intenționează (și are motive să se aștepte la) inducerea unei credințe, p, unei alte persoane. Mai mult decât atât, vorbitorul speră

ca interlocutorul său să creadă că p tocmai pentru că îi recunoaște intenția de comunicare. Astfel, rostesc „Azi e marți" în intenția și așteptându-mă să induc că este marți celor care mă ascultă. Cei care mă aud realizează că spunând „Azi e marți" sunt subiectul unui act intențional de comunicare având o legătură standard cu o anumită credință despre ziua în care are loc vorbirea.

Semantica intențională face din înțelesul unei propoziții rostite o funcție a credinței pe care o induce de obicei (în circumstanțele obișnuite). Cât de mult această teorie dă seama de semnificație va depinde, prin urmare, de cazul în care *conținutul credinței* poate fi caracterizat fără a reintroduce categorii semantice sau lingvistice.

Teoriile funcționaliste

O familie de teorii, parțial suprapuse și inter-relaționând, a fost prezentată sub denumirea de funcționalism. Ele pot fi împărțite în trei grupe principale.

(1) Teorii care susțin că înțelesul unor particule lingvistice precum cuvintele sau expresiile ar trebui explicat în termenii funcțiilor pe care le au în sistemul lingvistic, limbajul adică, luat ca întreg.

(2) Teorii după care comportamentul lingvistic al oamenilor priviți ca organisme într-un mediu ar trebui înțeles funcție de contribuția acestuia la supraviețuirea și bunăstarea lor.

(3) Teorii care susțin că stările mentale, caracterizate funcțional, ar putea fi „purtători" metafizici ultimi ai psihologicului și lingvisticului.

Teoria rolului conceptual

Teoria rolului conceptual încearcă să explice în ce constă autoritatea lingvistică. De exemplu, ce înseamnă a spune că cineva și-a însușit conceptul de câine? Ajunge să cunoască rolul cuvântului *dog* dacă vorbește engleza, al cuvântului *chien* dacă vorbește franceza, al cuvântului *hund* dacă este vorbitor de germană etc. Deși însușirea unui concept în teoria rolului conceptual este explicitată prin intermediul înțelegerii rolului unui cuvânt, rolul acelui cuvânt ar putea fi același cu al altor cuvinte, în alte limbi. Aceasta oferă conceptelor o anumită independență față de limbajele particulare. (De observat că această teorie este tot o formă de funcționalism.)

Behaviorismul

În filosofia limbajului, behaviorismul este doar o aplicație a behaviorismului psihologic. Pentru a spune că cineva înțelege un enunț S (sau știe ce înseamnă S), acesta ar trebui „tradus" într-o serie de afirmații cu privire la comportamentul deschis, public observabil al persoanei în cauză. Este fără îndoială adevărat că putem, deseori folosi indicii de comportament care să ajute la decizia dacă cineva înțelege un enunț (sau orice alceva), dar asta nu înseamnă că înțelegerea *este identică cu* comportamenul.

De vreme ce vorbirea este probabil cel mai complicat dintre comportamentele umane, nu pare acceptabil să poată fi explicată în termenii (cu necesitate mai simpli ai) comportamentului nonlingvistic. (Ceea ce nu înseamnă că respingem posibilitatea ca de multe ori să ne fie de folos relaționarea diferitelor comportamente lingvistice. De exemplu, propoziția adevărată „X crede că p" se leagă de tendința lui S de a răspunde la întrebarea „Crezi că p?" cu „Da".)

Teoriile limbajului mental

Mai mulți psihologi ai cogniției și câțiva filosofi ai limbajului consideră că oamenii posedă un *limbaj al gândirii.* Expresia este tratată cu seriozitate și luată ad litteram. Există, spun ei, simboluri interne care au proprietăți de intenționalitate și sistematicitate. Acestea formează limbajul gândirii, sau, mai informal spus, *mentalizarea.* Limbajul gândirii nu este dobândit; de fapt, el explică capacitatea de a ne însuși limbajul natural pe care îl vorbim.

Susținătorii limbajului mental pretind că ne oferă o teorie empiric verificabilă asupra capacității umane de a folosi limbajul. Ei subliniază și caracterul *nonmiraculos* al ipotezei lor. Limbajul gândirii se realizează fizic în creier și în sistemul nervos central. A spune că limbajul mental este *înnăscut* înseamnă, prin urmare, că în sistemul nervos uman se înrădăcinează mult mai mult decât empiriștii și-au imaginat vreodată.

Semantica condițiilor de adevăr

Pentru a înțelege, conform acestei teorii, un enunț S, trebuie doar să cunoaștem condițiile în care S ar fi adevărat. Pentru mulți gânditori aceasta pare teoria cea mai evidentă și mai naturală a semnificației, cel puțin pentru enunțurile declarative. Înțeleg enunțul „Plouă" pentru că

știu ce vreme ar face ca acest enunț să fie adevărat, respectiv fals. Mai mult, nu numai că pot da o descriere abstractă a acestor stări meteo, dar le și recunosc când au loc. Pot, prin urmare, *să decid*, în orice ocazie ce valoare de adevăr are „Plouă".

Nu toate enunțurile sunt atât de simplu de rezolvat ca enunțul „Plouă". Să considerăm enunțul „Nu există cel mai mare număr prim". Bineînțeles, pot spune care este condiția lui de adevăr: este adevărat numai în cazul în care nu există un cel mai mare număr prim. Totuși, aceasta este numai o descriere abstractă a condiției de adevăr și este, suspectabil, exprimată cu aceleași cuvinte ca enunțul însuși. Este o chestiune controversată dacă suntem îndreptățiți să susținem că înțelegem enunțurile ale căror condiții de adevăr le putem specifica în chiar limbajul enunțurilor însele și a căror îndeplinire nu o putem decide.

Teoria asertibilității

Pentru a înțelege o propoziție S, conform *teoriei asertabilității*, trebuie să știm condițiile în care S ar putea fi asertat. Aici, „ar putea fi asertat" este înțeles prin „e garantat asertabil" sau „este întemeiat asertabil" sau „este asertabil dincolo de orice contestare". (Vezi și discuția cu privire la teoria asertabilității a adevărului, Capitolul 2.)

Pentru anumite enunțuri, punctul de vedere al condiției de adevăr și cel al asertabilității se suprapun. Voi fi contestat pentru aserțiunea „Plouă" numai în condițiile care, conform teoriei condiției de adevăr, fac ca aserțiunea mea să fie falsă; pentru alte enunțuri, cele două teorii sunt divergente. Exemplul clasic – introdus de Michael Dummett (n. 1925) – este: enunțul „Jones a fost curajos" se referă la Jones, acum mort, care nu a înfruntat niciodată un pericol. Conform perspectivei condițiilor de adevăr (perspectiva *clasică*), enunțul poate fi și adevărat, și fals, chiar dacă nu putem decide. Totuși, de vreme ce această propoziție nu are condiții determinate de asertabilitate, ea se dovedește a nu fi nici falsă, nici adevărată.

Verificaționismul

Verificaționismul, cunoscut și drept *criteriul de verificare empirică a proprietății de a avea un înțeles*, este strâns legat de perspectiva asertabilității. Ceea ce spune este că a înțelege orice enunț non-analitic înseamnă a ști ce presupune a-l verifica – cu alte cuvinte, ce trece drept

evidență ultimă a adevărului său. Datorită problemelor ce apar relativ la verificarea unor generalități universale de tipul „Toate ciorile sunt negre" (pe care toată lumea îl consideră semnificativ empiric), mulți autori simpatizând cu verificaționismul au înlocuit *verificabilitatea* cu *falsificabilitatea*. Înțeleg sensul propoziției „Toate ciorile sunt negre" pentru că știu care ar fi *evidența ultimă* a falsității sale.

Ar putea exista enunțuri compuse din cuvinte familiare, de exemplu „Aici se va construi un oraș cândva" și „Rugăciunile se îndeplinesc", care nu satisfac criteriul falsificabilității. Unul din motivele pentru care enunțurile menționate nu pot fi falsificate este „deschiderea" lor în viitor. Astfel, o rugăciune nu a dat încă rezultate, dar ar putea da eventual. Similar în cazul enunțului referitor la orașul încă neconstruit.

Teoria utilizării

Punctul de vedere după care „înțelesul este folosirea", deși asociat de cele mai multe ori cu Wittgenstein, nu a fost înaintat de acest filosof ca o teorie generală a semnificației. Totuși, mai mulți filosofi, pornind de la Wittgenstein, au gândit că o teorie generală a semnificației, sau ceva cât mai apropiat, s-ar putea construi având ca piatră de temelie sloganul lui Wittgenstein. Conform acestor teoreticieni, singurul mod de a înțelege propozițiile este observarea modului în care acestea sunt folosite în viața de zi cu zi. Evident, aceasta presupune o descriere atentă a utilizărilor aparent similare (dar niciodată distincte) ale particulelor lingvistice. Wittgenstein a spus că a înțelege o limbă înseamnă a înțelege un mod de viață. Ceea ce pare să sugereze acelora ce doresc să studieze limbajul că ar trebui să facă pentru „triburile" lor ceea ce îndeobște un etnograf/antropolog face pentru triburile pe care le cercetează. Ceea ce presupune cel puțin o dare de seamă completă asupra întregului set de practici, lingvistice și nonlingvistice, ce compun o formă de viață.

Teoria non-teorie

Punctul de vedere al lui Wittgenstein pare a fi cel după care o teorie filosofică a înțelesului este și imposibilă, și nenecesară. Nimic nu se ascunde în spatele practicilor noastre lingvistice care ne-ar ajuta să le explicăm în modul în care realitatea microfizică o explică pe cea macrofizică. Conform lui Wittgenstein, tot ceea ce avem nevoie sunt

descrieri clare ale fenomenelor lingvistice care să ne amintească de ceea ce realmente cu toții știm. Aceasta ne întoarce, bineînțeles, la ideea filosofiei ca etnografie, în calitate de descriere atentă și detaliată – iar aceasta se leagă de altă idee. Avem nevoie de aceste descrieri clare a ceea ce știm cu toții când avem de-a face cu un „tablou" fals despre cum ar trebui lucrurile să fie. Wittgenstein a conceput descrierile detaliate ca antidot al falselor „tablouri".

Un filosof contemporan – Stephen Schiffer (n. 1940) – a prezentat o foarte succintă teorie non-teorie a semnificației: nu există semnificație (deși, evident, putem vorbi despre ce vreau eu să spun, ce vrei tu să spui, ce semnifică propozițiile sau cuvintele), deci nu există nici un obiect pentru o teorie a semnificației.

Am văzut cum comportamentul lingvistic (folosirea limbajului) dă naștere, în ciuda familiarității sale, mai multor probleme filosofice. Unele dintre aceste probleme sunt sugerate de lingvistică, știința fenomenelor lingvistice. Într-adevăr, cea mai mare parte a acestei interesante cercetări este interdisciplinară.

Fenomenele lingvistice sunt complexe și cu multe fațete. Sintactica studiază relația dintre semnele lingvistice (cuvinte, expresii, enunțuri). Fiecare limbaj natural își are propria sintaxă – adică, un set de reguli ce precizează cum pot fi combinate cuvinte cu variate forme gramaticale. Sintaxa include și acele trăsături formale ale unei limbi care pot fi studiate independent de înțelesul lor.

Semantica studiază relația semnelelor lingvistice cu lumea, cu realitatea extralingvistică. Am văzut că există trei relații semantice majore: relația dintre nume și ceea ce numesc ele, relația dintre descripții și entitățile cărora li se aplică și cea dintre aserțiuni (enunțuri ce posedă valoare de adevăr) și ceea ce le face să fie adevărate sau false. În cele din urmă, pragmatica studiază toate acele trăsături ale limbajului legate de utilizarea sa-propriu-zisă de către vorbitori sau scriitori.

Există multe tipuri de înțeles care nu au nimic de-a face cu limbajul și convențiile lui. Dar chiar în interiorul limbajului, înțelesul nu este un fenomen omogen. De exemplu, trebuie distins între ceea ce vor oamenii să spună folosind limbajul de ceea ce semnifică propozițiile și cuvintele pe care le folosesc. A trebuit să vedem și că înțelesul ca sens

trebuie deosebit de înțelesul ca referință. Unul dintre cele mai importante tipuri de înțeles este înțelesul cognitiv – acel aspect al înțelesului unui enunț care este relevant pentru a-i decide valoarea de adevăr. Enunțurile „Este frig și este soare" și „Este frig, dar este soare" au același înțeles cognitiv, în timp ce semnificația lor este total diferită (dar" indică surpriza, „și" – contrastul.)

În final, am trecut în revistă cele mai importante teorii ale înțelesului aflate în atenția filosofilor. Cum explicăm ceea ce se petrece când înțelegem înțelesul unui cuvânt, al unei expresii sau al unei fraze? În ce constă însușirea semnificațiilor? Acestea sunt întrebări la care încearcă să răspundă variatele teorii ale semnificației.

Recomandări de lectură

Deși o mulțime de cercetări noi în domeniul limbajului s-au făcut de când a fost publicată, *The Encyclopedia of Philosophy* conține prezentări utile nedepășite. Există mai multe dezbateri scurte pe variate teme și termeni în legătură cu limbajul, dar cele mai folositoare, în scop orientativ, sunt „Language, Language, Philosophy of" și „Artificial and Natural Languages". În *The Handbook of Western Philosophy*, sunt relevante articolele „Theories of Meaning from Reference to Use" și „Theories of Meaning: After Use Theory".

Aproape toate discuțiile pe teme de filosofie a limbajului, chiar cele ce se vor elementare, sunt dificile și dense. Un bun manual de lingvistică este *Introduction to Theoretical Lingvistics* (1968) a lui John Lyons. O altă carte aparținând unui lingvist din care un student începător la filosofie poate învăța multe este *Language and Information* (1988) de Zelling Harris. Lingvistul cu cel mai mare impact în filosofie este, bineînțeles, Noam Chomsky. Din multele cărți pe care le semnează, studentul la filosofie ar putea să aleagă *Cartesian Linguistics* (1966) și *Reflections on Language* (1975).

Alte patru cărți aparținând unor lingviști ar trebui menționate. *Linguistics in Philosophy* (1967) a lui Zeno Vendler încearcă să demonstreze cum se poate folosi lingvistica pentru a rezolva probleme filosofice. Cartea lui George Lakoff *Women, Fire and Dangerous Things: What Categories Reveal About the Mind* (1987) pune la îndoială presupozițiile standard ale lingviștilor și filosofilor limbajului, în particular cea conform căreia se poate trasa un hotar ferm între semantică și pragmatică. *The Vastness of Natural Languages* de D. Terence Langendoen și Paul M. Postal (1985) este o lucrare tehnică care evidențiază analogiile dintre lingvistică și sistemele matematice. În cele din urmă, cartea lui James D. McCawly *Adverbs, Voweles and Objects of Wonder (1979)*

este o interesantă colecție de eseuri – unele foarte tehnice, altele ușor accesibile – pe un spectru larg de teme lingvistice.

Trei cărți relativ ușor de citit și ale căror titluri sugerează domeniile acoperite sunt *Why Does Language Matter to Philosophy?* (1975) a lui Ian Hacking; *Spreading the Word: Groundings in the Philosophy of Language* (1984) a lui Simon Blackburn și *Relevance: Communication and Cognition* (1986) de Dan Sperber și Deirdre Wilson. Din această ultimă carte am împrumutat exemplul „Cafeaua mă va ține treaz" folosit în discuția despre relevanța conversațională.

Cel mai clar dintre studiile mai recente, acoperind toate subiectele tratate în acest capitol, este *The Meaning of Language* (1987) a lui Robert M. Martin.

Șase antologii din seria *Oxford Readings in Philosophy* conțin articole la diferite niveluri de accesibilitate relativ la filosofia limbajului. Acestea sunt: *Philosophical Logic*, editat de P.F. Strawson (1967), care include articolul lui Dummett „Truth", de unde derivă exemplul „Jones a fost curajos"; *The Theory of Meaning*, editat de G.H.R. Parkinson (1968); *Reference Syntax*, editat de Peter A.M. Seuren (1974); *The Philosophy of Linguistics*, editat de Jerrold J. Katz (1985) și *Proposition and Attitudes*, editat de Nathan Salmon și Scott Soames (1988). O altă antologie utilă este *Reference, Truth and Reality: Essays on the Philosophy of Language*, editată de Mark Platts (1980).

Mai multe alte cărți utile tratează anumite subiecte sau abordează studiul limbajului dintr-un punct de vedere particular și de multe ori controversat. (Studentul ar trebui să nu uite că acestea au fost scrise pentru specialiști și sunt, în mare parte, cărți cu un grad înalt de dificultate.) Printre acestea se numără: *Word an Object* (1960) de Willard Van Orman Quine; *The Diversity of Meaning* (1962) de L. Jonathan Cohen; *Communication: A Logical Model* (1963) de David Harrah; *The Philosophy of Language* (1966) de Jerrold J. Katz; *Referring* (1957) de Leonard Linsky; *Convention: A Philosophical Study* (1969) de David K. Lewis; Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language (1969) de John R. Searle; *The Underlying Reality of Language and Its Philosophical Import* (1971) a lui Jerrold J. Katz; *Discourse and Its Presuppositions* (1972) de Charles Landesman; *Linguistic Representation* (1974) de Jay F. Rosenberg; The Language of Thought (1975) de Jerry A. Fodor; *Language, Thought and Other Biological Categories: New Foundation for Realism* (1984) de Ruth Garrett Millikan; *Logic and Gramar: An Approach to Meaning in Natural Language* (1984) de Norbert Hornstein; *How is Language Possible?* (1987) de J.N. Hattiangadi; *Philosophical Logic: An Introduction* (1989) de Sybil Wolfram; *Propositional Attitudes: An Essay on Thoughts and How We Ascribe Them* (1990) de Mark Richard.

Cartea lui Stephen R. Schiffer, *Meaning* (1972), ne oferă o prezentare clară și convingătoare a semanticii de tip Grice, bazată pe conceptul de intenționalitate. O lucrare mai târzie a lui Schiffer, *Remnants of Meaning* (1987), ne arată de ce teoria sa mai veche nu funcționează și ne oferă o „teorie non-teorie" a semnificației.

BCU ASIC CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CAPITOLUL 7

Etica: filosofia socială și politică

Etica, ca aventură filosofică reflexivă, încearcă să dea un sens teoretic modului în care noi clasificăm propriile acțiuni în categoriile fundamentale de permis, nepermis și obligatoriu din punct de vedere moral. În mod constant, ființele umane evaluează acțiunile proprii și ale celorlalți dintr-un punct de vedere strict moral. Ce fac cu exactitate în aceste circumstanțe? Ne putem apăra sistematic valorile morale sau ele sunt, la bază, doar prejudecăți culturale? Vom vedea cum filosofii, încercând să răspundă acestor întrebări, au elaborat mai multe teorii asupra naturii moralității. Aceste teorii de ordinul doi, metaetice, se împart în trei tipuri fundamentale:

(1) teorii cognitive, care susțin că judecățile etice sunt adevărate sau false, că există adevăruri morale și cunoașterea acestora este posibilă;

(2) teorii imperativiste, după care judecățile etice sunt reguli propriu-zise și, prin urmare, nu sunt nici adevărate, nici false;

(3) teorii emotiviste, care susțin că judecățile etice sunt doar exclamații produse de un sentiment sau altul.

Cele mai importante deosebiri în modul filosofilor de a concepe valorizarea morală apar atunci când ei consideră sau nu că urmările unei acțiuni sunt determinante pentru „moralitatea" acesteia. Cei pentru care consecințele sunt irelevante sunt numiți deontologi; cei pentru care

contează exclusiv consecințele se numesc consecvențialiști. Deși nu mai era nevoie să o spunem, deontologii și consecvențialiștii nu cad de acord în privința a ceea ce ar trebui să constituie un bun argument moral.

Aproape toate ființele umane trăiesc în grupuri sociale; în plus, cei mai mulți oameni trăiesc în interiorul unor state – adică în unități politice ce exercită o anumită autoritate legală asupra lor. Una dintre temele abordate în cea de-a doua parte a acestui capitol este, prin urmare, modul în care moralitatea personală este afectată de contextul social-politic.

Etica

Etimologie

În limbile europene contemporane, cuvintele *moral* și *etic* sunt aproape întotdeauna utilizate sinonimic. *Etică* și *etic* provin din grecescul *ethos*, însemnând uzanță, caracter, dispoziție proprie. *Moralitate* și *morală* derivă din latinescul *mores*, însemnând obiceiuri, maniere, moravuri.

Ar mai trebui precizate alte două etimologii: *societate* și *social* provin din *socius* (lat.), care înseamnă aliat, companion, tovarăș; *politică, politic* provin din *polis* (gr.), adică oraș, cetate. De vreme ce cetăți grecești precum Atena sau Sparta au fost independente, suverane, deci entități politice, *polis* se traduce deseori prin oraș-stat. Această semnificație a influențat modul în care folosim azi termenul *politic* și termenii înrudiți.

Probleme primare/Probleme secundare

Deliberarea

Oamenii sunt împinși să acționeze dintr-o mulțime de motive, care nu sunt numai complicate, dar și foarte variate. Ceea ce oamenii vor, doresc sau simt că au nevoie – planurile și proiectele pe termen scurt, ca și ambițiile și țelurile cu bătaie lungă – toate le influențează

alegerea acțiunilor. Bineînțeles, multe sunt atât de obișnuite, devenind rutină, încât nu au nevoie să fie precedate de gândire; în alte cazuri se impune o gândire serioasă înainte de a acționa. Aceasta se numește *deliberare*, iar acțiunile care rezultă sunt făcute *deliberat* sau *cu deliberare*.

Se presupune că o anumită categorie de acțiuni este luată în calcul pentru că agentul gândește că realizarea lor va satisface o dorință. (*Agent* este termenul preferat în etică pentru a desemna persoana care acționează.) Pot apărea probleme de trei tipuri: tehnice, dictate de prudență și morale.

Probleme tehnice

Problemele tehnice sunt întrebări cu privire la cea mai bună sau mai eficientă modalitate de a face ceva. Chiar și cineva decis să ucidă se va gândi la cea mai bună cale de a-și duce planul la capăt – prin împușcare, înjunghiere, otrăvire etc. Mai puțin dramatic, multe dintre sarcinile practice și proiectele cotidiene dau naștere problemelor de natură tehnică.

Probleme dictate de prudență

Problemele dictate de prudență sunt întrebări despre cum anume va afecta acțiunea în cauză, pe termen lung, interesele și bunăstarea agentului respectiv. Multe acțiuni care ar satisface o dorință de moment sau chiar un scop anume sunt cu toate acestea respinse din motive de prudență. Prudența cere abilitatea agentului de a proiecta și de a se lăsa ghidat de consecințele în viitor ale acțiunilor sale prezente; de fapt, oamenii par a se deosebi considerabil în funcție de gradul în care dețin această abilitate. Deși considerațiile dictate de prudență diferă de cele morale (fiind în mod esențial egocentrice), criminologii și alți cercetători ai naturii umane estimează că 70-80% din comportamentele imorale, antisociale și dăunătoare aproapelui sunt acțiuni imprudente. Prin urmare, un „interes educat" ar putea elimina mare parte din acțiunile reprobabile.

Probleme morale

Multe acțiuni fezabile din punct de vedere tehnic și chiar prudente, ar putea fi, cu toate acestea, respinse pe baze morale. O persoană ar putea lua în considerare un anume act și decide în final împotriva săvârșirii sale spunând: „Nu pot face asta, ar fi greșit!".

Din nefericire, aceasta nu oprește pe toată lumea. Cei având „conștiință morală" (persoane care-și face griji cu privire la moralitate) nici măcar nu iau în considerație acțiunile evident imorale. Adică nu percep aceste acțiuni ca fiind alternative reale. De exemplu, mulți dintre noi nu ne pierdem timpul întrebându-ne dacă ar trebui sau nu să ucidem pentru a atinge un scop; uciderea este o operațiune atât de temeinic respinsă încât nici măcar nu gândim serios asupra ei. Sigur, există și multe cazuri în care este mult mai puțin clar dacă un anumit curs al acțiunii este sau nu acceptabil din punct de vedere moral. Asemenea cazuri dau mult de gândit, și nici așa nu avem garanția unei clasificări, nu avem o soluție indubitabil corectă.

Punctul moral de vedere

Întrebând „dar n-ar fi greșit?" privim acțiunea din perspectivă morală: aceasta este o perspectivă „sui-generis" (formează o categorie distinctă) și nu poate fi explicată în termenii a ceva mai fundamental. Puținii oameni care au deficiența de a nu înțelege despre ce vorbim când vorbim despre moralitate probabil că nu vor ajunge niciodată la o concepție morală. Mulți oameni comit acte imorale și există multe neînțelegeri cu privire la moralitate, dar foarte puțini sunt cei lipsiți totalmente de conștiința morală. Cu alte cuvinte, aproape cu toții știm să privim acțiunile umane din perspectivă morală.

Ar trebui să adăugăm că toți filosofii cad de acord asupra faptului că moralitatea este *sui-generis*. Au fost făcute multe încercări pentru a deriva moralitatea din considerații legate de interese personale, prudență ori raționalitate economică.

„Bine" și „Rău"

În limbajul obișnuit vorbim adesea despre moralitate în termeni de „bine" și „rău". Totuși, ar trebui să ne reamintim că noi împărțim acțiunile în trei și nu în două categorii. Acțiunile sunt *permise*, e în regulă dacă le săvârșim, sau *nepermise*, nu e în regulă dacă le săvârșim și *obligatorii*, adică nu e bine dacă nu le ducem la capăt. Ar trebui notat și că termenul *rău* este ambiguu, de vreme ce poate semnifica rău din punct de vedere tehnic, sau estetic, rău din perspectiva manierelor, sau

din cea a prudenței, rău din punct de vedere legal sau rău moral. Toate sunt sensuri distincte de rău, deși asta nu înseamnă că între ele nu pot exista conexiuni. De exemplu, faptul că o acțiune este greșită din perspectiva dreptului penal semnifică deseori că este și imprudentă.

Probleme morale de prim ordin

De vreme ce apar în procesul de deliberare, problemele morale au natură practică. Ele sunt întrebări pe care agentul și le pune cu privire la ce are de făcut în *viitorul apropiat*. De cele mai multe ori el poate răspunde la aceste întrebări și acționează fără probleme de conștiință. Câteodată, problemele de acest gen nu cedează. Atunci agentului i se pune o serioasă *problemă morală de prim ordin*. Chiar dacă un agent particular ajunge sau nu să reflecteze într-un mod general la natura moralității, oamenii au ajuns, cu toții, de la considerații practice mai mult sau mai puțin presante la reflecția asupra contextului intelectual general în care ar trebui situate problemele de natură practică.

Problemele morale secunde

Problemele morale de ordinul doi, numite și probleme *metaetice*, sunt probleme filosofice cu privire la natura moralității. Ele dau naștere la teorii filosofice asupra moralității, altfel spus perspective rivale asupra moralității în care sentințele morale ar trebui analizate. În secțiunea care urmează vom lua în considerare trei teorii majore asupra naturii moralității: cognitivismul, imperativismul și emotivismul.

Teorii ale moralității

Cognitivismul

Cognitivismul este punctul de vedere după care sentințele morale – de tipul „E rău să furi" sau „Sexul premarital este permis" – au valori de adevăr, cu alte cuvinte sunt adevărate sau false. Ceea ce s-ar putea spune și așa: sentințele morale sunt enunțuri propriu-zise. Prin urmare, cognitivistul susține că există ceva de genul cunoașterii morale, pe care

oamenii o ating atunci când au opinii întemeiate și adevărate privind moralitatea. (Vezi discuția despre cunoaștere în Capitolul 2.) Rezultă că probleme morale de tipul „E rău să furi?" sau „Este sexul premarital permis din punct de vedere moral?" sunt întrebări obiective – au, adică, răspunsuri corecte sau false.

În dezbaterile contemporane, cognitivismul este numit și *realism moral*. Când este declarat cognitivismul (realismul moral), mulți oameni din afara mediului filosofic găsesc atractivă această abordare; totuși, e la fel de adevărat că aceștia spun deseori lucruri incomparabile cu cognitivismul. „Moralitatea este o chestiune de opinie" sau „ține de ceea ce comunitatea din care faci parte consideră a fi bine sau rău" – iată două viziuni care nu sunt consistent cognitiviste.

Argumentul argumentelor

Unul dintre raționamentele în sprijinul cognitivismului este numit *argumentul argumentelor*. Oamenii oferă raționamente care au ca premise și concluzii enunțuri morale. În genere, se presupune că putem, de exemplu, argumenta în favoarea pretenției că a fura este greșit din punct de vedere moral. Dar logica ne învață că părțile componente ale raționamentelor trebuie să fie enunțuri propriu-zise (genuine); prin urmare, enunțurile morale sunt enunțuri genuine.

Problema corespondenței

Marea dificultate pentru cognitiviști constă în a explica cu ce anume corespund enunțurile morale atunci când sunt adevărate. Să presupunem că sunteți cognitiviști și gândiți că propoziția „E rău să furi" este adevărată. Ce face ca această propoziție să fie adevărată? Cum o testăm dacă este adevărată? Dificultatea constă în a da, pentru „A fura este rău", un argument echivalent cu cel pe care-l furnizăm pentru un enunț obișnuit, non-moral, precum „Plouă". Dacă cineva întreabă ce face ca ultima propoziție să fie adevărată, spunem „Vremea din zonă"; dacă suntem întrebați încotro să privim, spunem „Afară, pe fereastră".

Sunt enunțurile morale analitice?

Comparația cu vremea poate părea irelevantă. Încotro privim, până la urmă, pentru a vedea ce face ca propoziția „Toți burlacii sunt necăsătoriți" să fie adevărată? Cu siguranță, nu trebuie să observăm

fiecare burlac sau să acumulăm oarecare cunoștințe despre lume. Luăm în considerație doar definițiile cuvintelor *burlac* și *necăsătorit* și descoperim, după puține reflecție, că „Toți burlacii sunt necăsătoriți" este adevărată cu necesitate pentru că este adevărată analitic (sau „prin definiție"). Aici putem găsi mai degrabă un model pentru enunțurile morale.

Din păcate, e greu de văzut cum enunțuri precum „A fura e rău" pot fi adevărate prin definiție. Putem, bineînțeles, să le facem adevărate definind *a fura* ca „a lua ceva în mod ilegal". Enunțul nostru moral devine „E greșit a lua ceva în mod ilegal", care este analitic adevărat, dar nu ne ajută cu nimic. Tot ceea ce poate realiza această definiție este să forțeze persoana care se întreabă dacă e rău să furi să se întrebe dacă anumite modalități de a lua ceva sunt ilegale.

Imperativismul

Imperativismul este perspectiva conform căreia sentimentele morale sunt *imperative deghizate*. Deși declarative din punct de vedere gramatical, sentințele morale funcționează ca *reguli*. Putem spune din capul locului că nu este o obiecție pentru imperativism faptul că pretinde că enunțuri dintr-o anumită categorie gramaticală nu au funcția pe care ar avea-o în mod obișnuit. Nu toate enunțurile dintr-o categorie gramaticală dată au aceeași funcție, și, în orice caz, propozițiile gramaticale sunt folosite într-o varietate de modalități. Prin urmare, e posibil ca „E rău să furi" să semnifice cu aproximație „Nu fura!" și ca „Sexul premarital este permis din punct de vedere moral" să însemne ceva de genul „Nu lua ca reglă «Să nu faci sex premarital»".

Argumente în sprijinul imperativismului

Mai multe considerații, și nu un argument singular, motivează adoptarea imperativismului. *Prima*, imperativismul pare o alternativă viabilă pentru cei care consideră cognitivismul ca fiind depășit de problema corespondenței. *A doua*, toată lumea dorește ca enunțurile morale să fie ghiduri de acțiune, iar regulile ghidează direct acțiunea. *A treia*, imperativismul explică la ce se referă de fapt argumentele morale. În loc de a înțelege argumentele morale ca referințe la proprietăți misterioase ale acțiunilor, de genul „rectitudinii" sau „moralității", discutăm în realitate despre care anume grup de reguli trebuie să ghideze comunitățile umane – ce reguli este bine să avem.

Susținătorii imperativismului admit că această abordare nu rezolvă problemele morale, dar consideră că ea ne oferă teme de gândire cât de cât demistificate. Și are avantajul de a face discuția morală similară cu cea legislativă – ce anume legi este dezirabil să fie urmate.

Deși o regulă precum „Să nu furi!" nu are valoare de adevăr, imperativiștii se „împacă" ușor cu argumentul argumentelor. Componentele raționamentelor sunt enunțuri de genul „Este bine să urmezi regula «Nu fura!»". Nu este întodeauna ușor să decidem care reguli sunt bune de urmat și cu atât mai greu să-i faci pe oameni să cadă de acord în această privință; nu este ușor nici să alegem considerațiile relevante. Totuși, este posibil de imaginat argumente cât de cât convingătoare. De exemplu, chiar și în absența unui angajament excesiv față de proprietatea privată, pare destul de evident că oamenii nu pot funcționa prea bine – în general vor fi grav împiedicați – dacă lucrurile pe care le folosesc nu au stabilitate. Un pix, o pereche de ochelari, o mașină trebuie să fie acolo unde ne așteptăm să fie. Aceste considerații banale sunt suficiente pentru a arăta că este nimerit să adoptăm o lege împotriva furtului.

Emotivismul

Emotivismul este punctul de vedere după care enunțurile morale sunt enunțuri exclamative deghizate. O sentință morală precum „E rău să furi" exprimă emoții negative cu privire la furt. „E rău să furi" înseamnă, conform emotivismului, ceva de genul „Furatul, vai!" sau „Furatul, of!". Din punct de vedere istoric, emotivismul este cea mai puțin populară din cele trei perspective majore asupra enunțurilor morale, ceea ce nu implică faptul că e incorect.

Rațiune și emoție

Mulți oameni resping emotivismul gândind că o asemenea perspectivă ne face tributari irationalului. Această reacție ar putea fi corectă. Discutăm rațional despre moralitate și – spre deosebire de cognitivism și imperativism – emotivismului îi vine foarte greu să explice cum sunt posibile raționamentele morale. Ar trebui să ne reamintim, totuși, că problemele morale pot genera (așa cum stau mărturie multe polemici contemporane) sentimente puternice. Deseori oamenii încropesc raționamente defectuoase prin intermediul unor sentimente primi-

tive. Când oamenii introduc categorii de genul „dezgustător" într-o discuție morală, putem fi aproape siguri că la lucru se află mai degrabă emoții puternice decât argumente solide. Nici unul dintre acestea nu este un argument în sprijinul emotivismului.

Sentimente și evaluare cognitivă

Într-adevăr, există un argument în plus împotriva emotivismului. Acesta pretinde că sentimentele (sau emoțiile) explică judecățile noastre morale; cu alte cuvinte, judecățile noastre morale se dovedesc a fi expresii deghizate ale acelor sentimente. Împotriva acestui punct de vedere se susține că sentimentele (sau emoțiile) sunt pur și simplu consecințe ale evaluării cognitive, a ceea ce credem că este adevărat. Sunt supărat deoarece cred că ceva nu e în regulă; mă bucur deoarece cred că ceva bun s-a întâmplat. Dacă așa se nasc sentimentele, atunci va trebui să descoperim ce anume legat de furt atrage puternice sentimente de dezaprobare, deseori numite *repulsie*. Emotiviștii nu spun că a fura este greșit pentru că oamenii reacționează negativ la furt; dar oamenii pot răspunde astfel pentru că ceva *adevărat* în legătură cu furatul este revelat de propria lor *apreciere cognitivă*.

Trebuie adăugat că oamenii, filosofi sau nu, discută despre sentimente pe care *ar trebui* să le aibă. Să presupunem că ideea sexului premarital vă supără. În loc de a folosi acest sentiment ca bază pentru aprecierea cognitivă a sexului premarital, v-ați putea întreba dacă aveți motive să fiți deranjat. Dacă descoperiți apoi că nu aveți nici un motiv de supărare, sentimentele dvs. negative ar putea dispărea. Pe de altă parte, dacă descoperiți că există motive de respingere, atunci acestea, și nu sentimentele, sunt relevante pentru a da sentința imoralității sexului premarital.

Abordare deontologică vs. abordare consecvențialistă

Cele trei teorii de bază ale moralității sunt teorii generale cu privire la modul de funcționare a enunțurilor morale precum „E rău să furi"; astfel, aceste teorii lasă neexplorate multe alte aspecte ale gândirii noastre în aria moralității. Cele mai importante dintre acestea privesc relevanța consecințelor în aprecierea moralității acțiunilor. În legătură cu acestea există două perspective fundamentale: (1) perspectiva *deon-*

tologică, în care primează obligația morală sau datoria; și (2) variate abordări *consecvențialiste*, care susțin că obligația noastră de a face sau de a ne înfrâna de la ceva depinde de consecințele acțiunilor în cauză.

Abordarea deontologică

Abordările care scot în evidență caracterul primar și nederivat al „datoriei" sau „obligației" morale sunt numite *deontologice* (derivând din grecescul *deon*, însemnând obligatoriu, drept, corect). Conform deontologilor, enunțuri ca „E rău să furi" și „Sexul premarital este permis din punct de vedere moral" sunt enunțuri genuine – enunțuri propriuzise despre datorii. După ei, „E rău să furi" înseamnă „Oamenii au datoria de a nu fura", iar „Sexul premarital este permis" înseamnă „Nu e de datoria noastră să ne înfrânăm de la sexul premarital".

Problemele „datoriei"

Datoria ridică două probleme. *Prima* este în legătură cu statutul metafizic. Ce se presupune a fi exact datoriile? Din lista: *pietre, electroni, mese, scaune, datorii,* putem spune (probabil) ce este fiecare – cu excepția datoriilor. Ceea ce nu este deloc satisfăcător. Bineînțeles, am putea încerca să spunem că o datorie este ceea ce trebuie să facem, dar lucrurile ce trebuie făcute sunt foarte diferite de lucrurile obișnuite care ne înconjoară. Ceea ce trebuie să fac nu este ceva ce există și poate fi văzut în exteriorul meu, dar este ceva ce ar trebui să fac, dar s-ar putea să nu fac. Conexiunea logică dintre orice descripții ale realității și orice pretenții despre ceea ce ar trebui făcut este generic denumită *problema este/trebuie*.

A doua problemă se leagă de cum anume descoperim *care* sunt datoriile noastre. Pare evident că ar trebui să ne abținem să furăm, dar cum știm asta? Ce-i răspundem unei persoane care cere lămuriri sau susține contrariul? Mai mult decât atât, cum deducem care ne sunt datoriile în cazurile controversate? Până la urmă, oamenii – filosofi sau nu – nu cad de acord în probleme precum datoria de a se înfrâna de la sex înaintea căsătoriei. Încercările de a pune la punct asemenea dezacorduri vor fi luate în considerare în următoarele două subsecțiuni.

Religie

Mulți oameni, printre care distinși filosofi, se îndreaptă către religie pentru a furniza o bază moralității. De exemplu, cele 10 porunci pot fi înțelese ca specificarea datoriilor noastre. Ceea ce funcționează suficient de bine pentru oamenii religioși. Există totuși două probleme serioase în încercarea de a baza moralitatea pe religie. *Prima*, există religii diferite și există oameni nereligioși. Și, în timp ce este perfect rezonabil pentru o persoană făcând parte dintr-un grup religios anume să consulte textele și autoritățile acelei religii, nimeni nu poate pretinde că există ceva ce *oricare* persoană rezonabilă ar face. Este perfect rezonabil pentru un catolic, de exemplu, să consulte autoritățile catolice și textele recunoscute de acestea, dar ar fi nerezonabil pentru catolici să insiste – și nici nu o fac în fapt – că toată lumea ar trebui să facă la fel.

A doua, să presupunem că Dumnezeu a interzis uciderea prin porunca „Să nu ucizi!" și cu toții am căzut de acord că așa știm că avem obligația de a nu ucide. Rămâne totuși o întrebare: Dumnezeu interzice uciderea pentru că e rea, sau uciderea e rea pentru că Dumnezeu a interzis-o? Să alegem prima alternativă – Dumnezeu *recunoaște* răul din crimă și dă porunca în scopul ghidării oamenilor. Rezultă că răul crimei este logic independent de Dumnezeu și de poruncile Lui, dar nu avem răspunsul la întrebarea ce face uciderea să fie rea.

Alegând a doua alternativă, avem răspunsul la ce anume face uciderea să fie rea: interdicția divină. Dar nu toți vor accepta aceasta, de vreme ce atrage după sine că „a fi bun" sau a-ți „cinsti părinții" ar fi putut fi ceva rău dacă Dumnezeu le-ar fi interzis. E greu într-adevăr de înțeles cum interzicerea poate face ceva să fie greșit dacă nu era deja greșit. Această problemă, prima dată discutată de Platon în dialogul *Euthyphron*, este numită *chestiunea Euthyphron*.

Intuiție/Conștiință/Simț moral

Filosofi din toate timpurile au susținut că ființa umană are „intuiții" distincte cu privire la datoriile și obligațiile morale. Câteodată ideea apare și vorbind despre „conștiință" sau „simț moral", care ne spun care ne sunt datoriile morale. Este o chestiune psihologică de fapt că oamenii emit spontan judecăți morale care li se impun ca fiind corecte; dar asta nu înseamnă că intuiția, conștiința sau simțul moral pot funcționa ca sursă de cunoaștere. Dacă vă întrebăm cum de știți că plo-

uă, veți replica justificat (chiar cu justificată uimire) că *vedeți* că plouă. Dar atunci, orice persoană văzătoare poate certifica ploaia. Eu pot, dacă simt nevoia, să vă confirm observația cu una proprie.

Aceasta explică, în parte, de ce există o *convergență* totală (convergență = mișcare către acord) în privința tuturor chestiunilor ce pot fi stabilite prim simplă observație senzorială. Nici una dintre acesta nu se aplică totuși intuiției, conștiinței, simțului moral. Când vă întreb cum de știți că furatul este rău, dvs. replicați motivând prin existența unei intuiții în acest sens (sau prin conștiința care vă spune asta, sau că vi s-a arătat prin simțul moral), asta înseamnă un răspuns de genul „Știm pur și simplu!". De aceea intuiția/conștiința/simțul moral nu sunt de ajutor în rezolvarea dezacordurilor morale.

Rațiune

Cea mai faimoasă încercare de a fundamenta etica deontologică pe rațiune îi aparține lui Immanuel Kant (1724-1804) și această încercare a adăugat termenul *kantianism* în vocabularul permanent al filosofiei. Ca ființe raționale, spune Kant, trebuie să admitem următorul principiu: „Acționează ca și când maxima acțiunii tale (regula ei) ar trebui să devină lege universală". Kant presupune că s-ar găsi într-o situație în care ar fi avantajos să promită ceva fără a avea intenția să se țină de cuvânt: „Îmi pot spune mie însumi că toți oamenii ar trebui să facă promisiuni false când sunt într-o dificultate din care nu aș ieși altminteri? Realizez imediat că pot dori minciuna, dar nu și legea ei universală."

Deseori, acesta este numit *criteriul universalizării*. Kant recunoaște că și ființele raționale au puternice înclinații să acționeze în contra legii morale, dar cu toate acestea vor fi întotdeauna capabile să acționeze respectând-o. O ființă rațională va ajunge să privească legea morală mai degrabă ca pe o lege autoimpusă (condiția *autonomiei*) decât ca pe o lege pe care altcineva i-o impune (condiția *heteronomiei*). Kantianismul este încă o forță în gândirea etică.

Imperativul categoric al lui Kant. Principiul kantian – pe care el îl vede ca pe un fundament al întregii morale – este denumit *imperativul categoric*. Imperativul categoric poate fi stabilit astfel: acționează așadar astfel încât să poți dori ca maxima acțiunii tale să fie o lege universală care să se impună dorinței oricărei ființe raționale. (*Categoric* înseamnă aici *necondițional*. Contrariul îl constituie legile condițio-

nale, de forma: dacă vrei asta sau asta, fă așa sau așa; de exemplu, dacă vrei să reușești în afaceri, îmbracă-te cu bun gust).

Critica lui Kant. Toate formele de gândire consecvențialistă presupun implicit o critică a lui Kant: el ignoră pur și simplu consecințele. În plus, alte două probleme se ridică legat de Kant. *Prima*, imperativul categoric este un principiu pur formal. El ne spune că maximele sau principiile noastre trebuie să fie universale în formă, dar nu ne spune de ce trebuie să fie așa. *A doua*, Kant a susținut că legile morale sunt absolut obligatorii în orice circumstanțe. Mulți eticieni susțin că reguli precum „Să nu minți!" și „Să nu-ți încalci promisiunile!" au excepții legitime. De exemplu, familia daneză care a adăpostit-o pe Anne Frank de naziști a fost îndreptățită să-i mintă pe agenții Gestapo-ului pentru a-i salva viața.

Abordările consecvențialiste

Toate formele de *consecvențialism* susțin că singura modalitate satisfăcătoare de a gândi moralitatea este cea care ia în considerație consecințele. Ceea ce se poate face într-o varietate de moduri. De exemplu, ne putem gândi la consecințele unui act particular; sau la consecințele adoptării unei anumite reguli generale. Și aceste considerații nu sunt fără legătură. Dacă anumite clase de acțiuni au consecințe rele, o regulă împotriva acestora (dacă poate fi făcută să funcționeze) ar trebui să aibă consecințe bune.

Una dintre principalele atracții ale consecvențialismului este aceea că ne oferă un subiect de gândire și de dicuție nemisterios. Bineînțeles, de vreme ce consecințele acțiunilor noastre de la un moment dat, ce trebuie considerate, sunt încă de domeniul viitorului, nu putem fi consecvențialiști dacă nu suntem predispuși să facem predicții. La fel de adevărat, consecințele acțiunilor individuale, ca și ale unor reguli generale, pot fi nu numai complexe, dar și „amestecate": în parte bune, în parte rele. Din aceste motive, consecvențialismul nu trebuie înțeles ca o „scurtătură" în ce privește calea aleasă pentru a face judecăți morale.

Utilitarismul

Cea mai comună formă de consecvențialism, numită *utilitarism*, se asociază cu numele lui Jeremy Bentham (1748-1832), James Mill

(1773-1836) și al fiului ultimului, John Stuart Mill (1806-1873). Tânărul Mill a definit utilitarismul drept punctul de vedere care susține că „acțiunile sunt drepte în măsura în care tind să conducă la fericire și greșite dacă tind să provoace contrariul ei". El adaugă că prin fericire înțelege plăcerea și absența durerii, iar prin nefericire, durere și privare de plăcere. În deciderea statutului moral al unei acțiuni încercăm să prezicem cu maximum de acuratețe posibil toate consecințele ei viitoare. Dintre acestea, cele care produc și plăcere, și durere sau diminuează plăcerea sau durerea sunt direct relevante. Realizăm apoi un fel de calcul sau cântărire, și sunt moral permise acțiunile pentru care plăcerea sau diminuarea durerii luate împreună depășesc combinația durere și reducere a plăcerii. (Bentham a numit operația *felicific calculus*, de la *felix*, cuvântul latinesc pentru „fericire".)

Pentru că primii utilitariști au fost mai ales economiști, ei au numit *utilități* efectele pozitive ale acțiunilor și *disutilități*, pe cele negative. Trebuie explicit subliniat că utilitarismul și alte forme de consecvențialism tind să producă clasificări ale acțiunilor; valorizarea sau blamarea agenților lor este o chestiune separată și mai puțin importantă.

Elaborând *felicific calculus*, Bentham a susținut că singurul lucru care a contat a fost *cantitatea* de plăcere sau durere. În contrast, J.S. Mill a introdus ideea de *calitate*, și a vorbit de plăceri elevate și plăceri josnice. Așa a ajuns să facă faimoasa remarcă: mai bine un Socrate nesatisfăcut decât un porc satisfăcut.

Principiul maximei fericiri

În deciderea permisivității sau interdicției morale, agentul trebuie să ia în calcul consecințele – nu numai cele afectându-l pe el, dar și pe cele afectând pe oricine altcineva. Una dintre forțele care au făcut din utilitarism o viziune morală progresistă este angajamentul față de ideea că toți oamenii contează în egală măsură. Plăcerile sau durerile mele nu sunt mai importante (sau mai puțin importante) decât ale oricărei alte ființe umane. S-ar putea să-mi facă plăcere să ascult radioul într-un autobuz aglomerat, dar acest lucru ar putea să-mi fie interzis datorită disconfortului provocat altora. (Ar trebui adăugat că *plăcerea* include un spectru larg de stări pozitive, unele mai mult fizice, altele mai mult intelectuale; și că *durerea*, în mod similar, include toate stările negative, de la o simplă jenă la durerile intense.) Pentru utilitariști, proprietatea plăcerii sau a durerii de a aparține cuiva este irelevantă

moral: ceea ce contează este fericirea maximă pentru un număr cât mai mare de oameni.

Utilitarismul actului

Definiția dată utilitarismului de John Stuart Mill, enunțată mai sus, formulează ceea ce s-a numit ulterior *utilitarismul actului*. Este perspectiva după care cântărim acțiunile una câte una, considerând consecințele așteptate pentru fiecare. Una dintre obiecții este timpul prea lung cerut: când calculul este complet, oportunitatea acțiunii a trecut.

Există și contraexemple de tipul următor. Să presupunem că, ucigând o persoană nevinovată, pot salva alte 100 de persoane nevinovate, care altminteri ar muri. (Puteți considera exemplul ca fiind pur ipotetic; în ce privește consecințele într-o lume reală posibilă, cum ar fi stabilirea unui precedent sau diminuarea respectului pentru viață în general, lucrurile se complică enorm.) Am dreptul să ucid persoana nevinovată? Unii utilitariști au avut curajul propriilor convingeri și au răspuns „da". Pierderea vieții este rea (reprezintă, bineînțeles, o enormă disutilitate), dar pierderea a 100 de vieți este de o sută de ori mai rea. (Aceeași pierdere înmulțită cu 100). Totuși, mulți utilitariști – și aproape toată lumea – recunosc că acest caz pare fără ieșire.

Utilitarismul regulii

În locul focalizării pe actele individuale și pe consecințele lor, *utilitarismul regulii* ia în considerare consecințele adoptării anumitor reguli. Când începem să analizăm moralitatea, ne găsim într-un grup social ce promovează supunerea la un număr mare de reguli. (În societățile moderne, unele dintre aceste reguli au și statutul „oficial" de legi). Merită să avem asemenea reguli, inclusiv legile locului? Ar trebui să ne supunem acestora, să-i încurajăm și pe alții să o facă, ar trebui să ne educăm copiii în spiritul lor? Apare și întrebarea dacă ne putem ameliora viața adoptând reguli ce nu sunt urmate curent.

Utilitarismul regulilor furnizează o schemă teoretică generală pentru abordarea acestor probleme. În interiorul acesteia, discursul moral seamănă cu cel legislativ idealizat. Într-adevăr, discuțiile legislatorilor de azi presupun elemente de compromis politic și interese speciale, dar – spre binele lor – ei iau în considerare o singură întrebare: cu toate acestea, se vor ameliora viețile tuturor cetățenilor prin adop-

tarea acestei legi? Utilitarismul regulii pune această întrebare cu privire la regulile morale actuale și potențiale.

Utilitarismul regulii nu este deschis la aceleași obiecții ca utilitarismul actului. O societate poate analiza serios în timp îndelungat ce reguli ar trebui urmate de membrii ei, dar un agent aflat într-o situație ce implică acțiune imediată aplică regula deja adoptată la circumstanțele în care se află. Și dacă se admite, pe baza utilitarismului regulii, că merită să avem o anumită regulă morală, se presupune că aceasta este urmată uniform. De exemplu, nu ucidem oameni nevinovați pentru a crea bănci de organe pentru transplanturi, chiar dacă într-un caz particular s-ar obține utilitate maximă, și asta pentru că avem o lege morală împotriva crimei. În societatea noastră avem și o lege juridică împotriva crimei, deși convingerea noastră morală că uciderea este greșită este mai fundamentală.

Reguli absolute și reguli contestabile. Rămâne totuși întrebarea dacă regulile ar trebui (sau ar putea) să fie urmate uniform – adică fără excepții. Cei care susțin că regulile trebuie urmate fără excepție au o concepție *absolută* despre acestea. Multe persoane religioase, de exemplu, privesc preceptele morale ca expresii ale voinței lui Dumnezeu, concepute ca reguli în sensul absolut. (Așa face și kantianismul.) De vreme ce consecințele sunt întotdeauna irelevante, consecințele rele ale supunerii la o regulă într-un caz particular nu pot fi folosite pentru a justifica excepția.

Totuși, chiar și pentru „absolutiști", situația este mai puțin clară. Să considerăm regula „Să nu ucizi". Un număr mic de pacifiști consideră regula valabilă în cazurile războiului, pedepsei capitale sau al uciderii în legitimă apărare. Dar cei mai mulți oameni, considerând regula aceasta absolută, o înțeleg în sensul „Să nu ucizi un nevinovat". Altfel spus, „Să nu ucizi *dacă* persoana de ucis *nu* este inamic combatant, vinovată de o crimă capitală sau încearcă să te ucidă".

Cei pentru care regulile morale sunt invenții umane pentru a reglementa (cel mult imperfect) conduita noastră în circumstanțe complexe nu sunt surprinși că nici o formulare de tipul unui enunț a acestor reguli nu este satisfăcătoare; probabil că este mai bine că concepem regulile morale ca *contestabile*. Conceptul de contestabilitate poate fi astfel explicat: adoptarea de reguli morale are o *prezumție* puternică în favoarea sa și ele se mențin până ce aceasta este „învinsă" de un argument explicit în favoarea contrariului ei. De observat că atâta vreme cât

B.C.U. „M. EMINESCU" IAȘI

prezumția este în favoarea regulii, „povara dovedirii" revine celor ce vor să demonstreze prezumția. De exemplu, există un precept împotriva minciunii. Nu avem nevoie de o justificare specială pentru a ne supune regulii. Totuși, în anumite circumstanțe este permis să minți. Ceea ce trebuie însă dovedit.

Împotriva punctului de vedere după care regulile sunt contestabile se argumentează uneori că însușirea lui îi va face pe oameni să inventeze motive pentru a nu respecta regulile ori de câte ori acestea le-ar crea inconveniente. Dar acesta nu este argument bun contra contestabilității. Fie că regulile morale sunt privite ca absolute sau contestabile, este întotdeauna posibil ca acțiunile cuiva să fie puse într-o lumină bună. Cei ce vor să vadă regulile ca absolute în timp ce fac excepții îngroapă pur și simplu excepțiile în conținutul regulii, altfel spus ignoră propria nesupunere. Înțelegerea corectă a regulilor nu trebuie amestecată cu întrebări despre cum s-ar putea dezvolta conștiința morală sau acceptarea regulilor.

Contestabilitate și regulă vs. utilitarismul actului. Unii gânditori au susținut că utilitarismul regulii nu poate fi deosebit de cel al actului, dacă regulile sunt considerate contestabile. Ar reieși că toate obiecțiile adresate utilitarismului actului sunt la fel de valabile pentru cel al regulii. Ceea ce pare că rezultă doar dacă presupusa forță acordată regulilor de un utilitarism sensibil la contestabilitate este egală cu zero. Cu alte cuvinte, admițând că regula „Să nu minți" este contestabilă (în ciuda faptului că este o regulă foarte bună), nu ne întoarcem la situația utilitarismului de act, care ne cere să decidem ce vom face în fiecare situație în parte. În cele mai multe situații, putem și trebuie să urmăm regulile cu forță prezumtivă, de vreme ce nimic nu demonstrează sau anulează respectiva forță.

Fapte și valori. Unul din avantajele utilitarismului regulii (care este, să ne amintim, o formă de imperativism) este acela că stabilește un cadru de dezbatere în care faptele au o semnificație decisivă. Discutând o regulă morală actuală sau potențială, suntem întotdeauna îndreptățiți să întrebăm care anume sunt consecințele păstrării sau adoptării regulii respective. Să presupunem că aflăm ceva despre conexiunea (sau lipsa ei) dintre experiența sexuală premaritală și nefericirea umană. Acest lucru este relevant într-o discuție cu privire la oportunitatea adoptării unei reguli contra sexului înainte de căsătorie. Criticii utilitarismului regulii arată deseori că tot ar trebui să evaluăm rezultatele sau să le

comparăm cu standardele noastre valorice. Cât timp acest lucru este adevărat, de multe ori evaluarea rezultatelor nu creează probleme. De exemplu, întrebarea dacă ceva creează durere fizică este factuală, empirică. Durerea este rea, este o disutilitate și, fiind intrinsec regretabilă (cu cât mai puțină, cu atât mai bine), este o judecată de valoare. Din nefericire, aceasta și judecățile de valoare similare (fundamentale) sunt împărtășite de mulți oameni în societatea noastră. Naturalismul în etică este punctul de vedere după care problemele morale pot fi rezolvate exclusiv cu ajutorul faptelor. Utilitarismul, deși acordă importanță faptelor, nu este o formă de naturalism.

Puzzle utilitarist

Unul dintre motivele pentru care filosofii dezbat cât pot pe tema utilitarismului este faptul că dă naștere mai multor probleme interesante. Principiul utilitarist de bază este maximizarea utilității, pe care, am văzut, Mill o definește în termeni de plăcere și durere. Durerile și plăcerile sunt mentale, subiective, sunt „stări", ceea ce l-a făcut pe Robert Nozick (n. 1938) să pună următoarea întrebare: să presupunem că sunteți conectați la o „mașină a experienței", branșată direct la creierul dvs. și programată să vă furnizeze de-a lungul vieții plăceri intense și variate. Cei mai mulți oameni nu vor acest lucru; Nozick se întreabă de ce nu. Faptul că mașina descrisă de Nozick nu are nici o atracție sugerează că utilitatea nu ar trebui raportată la stări subiective, ci mai degrabă la ceea ce obiectiv produce satisfacție. Dar oamenii au o mulțime de dorințe de satisfăcut. Există o măsură comună a satisfacerii? Dacă nu, s-ar putea să reiasă că socoteala utilitaristă (*calculus felicific* al lui Bentham) nu se susține.

Și altă problemă ar trebui menționată. Să presupunem că s-a întâmplat ca dorințele mele să fie mai puternice decât ale dvs. Rezultă că eu sunt îndreptățit să primesc mai mult decât dvs. pentru a mi le satisface?

Relativismul

Conștiința antropologică

Fiecare om se naște într-un grup social care îi oferă o uriașă colecție de reguli, norme și valori. Antropologii numesc aceste grupuri

sociale bazale *triburi*, iar procesul prin care cineva ajunge un membru veritabil al grupului tribal, *aculturație*. În procesul aculturației absorbim toate tipurile de valori. Învățăm să spunem, în acord cu cei din jurul nostru, „E drăguț", „E bun", „Nu-i bun", „E îngrozitor", „E dezgustător", „E enervant", „E simpatic" etc. S-ar putea să existe (sau să fi existat) triburi care să nu știe de existența altor triburi, a altor forme de viață. („Forma de viață" [*Lebensform*] a fost introdus ca termen de filosoful Wittgenstein, și acum este folosit curent de filosofi și savanți din științele sociale pentru a denumi cultura totală a unui trib.) Cei mai mulți oameni ai lumii moderne sunt conștienți de existența altor grupuri umane, cu alte reguli, urmând valori diferite. De asemenea, antropologii au realizat că forme diferite de viață pot fi apreciate în termeni proprii; adică, ele nu pot fi respinse ca „primitive", „barbare" sau „iraționale". Toate acestea constituie *conștiința antropologică*.

Poziția relativistă

Atrage după sine conștiința antropologică vreun interes filosofic? Unii filosofi răspund: nimic special. Pornim de acolo de unde ne aflăm – folosind rațiunea, raționamentul și critica – și progresăm către regulile și valorile demne de susținut. Alți filosofi susțin că, chiar dacă suntem capabili să ne folosim rațiunea, să argumentăm și să criticăm, tot nu putem produce o apărare a regulilor și valorilor noastre ca fiind totalmente obiecte, imparțiale și nearbitrare, în așa fel încât oricine, din orice cultură, să fie nevoit să le accepte.

Perspectiva, denumită *relativism cultural* (sau *etic*, sau *moral*) este de multe ori prezentată ca un lucru rău. Deseori filosofii argumentează: „vederile lui X duc la relativism"; cu alte cuvinte, ar trebui respinse. Oamenii spun chiar „nu respecta valorile altuia, pentru că te duc la relativism", sau „nu tolera diferențele, pentru că implică relativismul", sau chiar „nu studia antropologia", din aceleași motive.

Evaluarea relativismului

Principala pretenție a relativismului este cea conform căreia nu putem dezbate ceva în mod rațional dacă nu împărtășim premise comune; când renunțăm la acestea, renunțăm și la raționalitatea argumentării. Acesta este un argument logic bazat pe structura raționamentelor

și nu poate fundamenta grija sau regretul. Toate argumentele, toate dovezile raționale și orice subiect de discuție au aceeași structură de bază: o concluzie rezultă din anumite premise. Concluziile sunt, prin urmare, întotdeauna relative la premise. Acesta este banalul adevăr pe care relativismul îl dramatizează supărător: argumentele noastre sunt convingătoare numai pentru cei care admit aceleași premise de la care am plecat noi.

Bineînțeles, de multe ori putem deriva premisele unui raționament din alte raționamente. Dar asta nu se poate întinde la nesfârșit, nu numai pentru că nu avem timpul necesar, dar și pentru că la un moment dat vom ajunge în punctul în care nu putem gândi ceva mai fundamental pentru a ne susține premisele. Când discut despre moralitate, de exemplu, folosesc o premisă (sau o presupoziție), „durerea fizică este un lucru rău" (ceea ce nu înseamnă că uneori nu este și un rău necesar). Oricine n-ar accepta această premisă – și nu contează din ce „trib" face parte – nu va găsi convingătoare argumentele mele. Ceea ce n-ar trebui să ne îngrijoreze, de vreme ce acest lucru e presupus în natura raționamentului, a convingerii raționale. Totuși, raționamentului îi rămân multe de făcut, de vreme ce nu am luat în considerare tot ceea ce rezultă din premise acceptate în mod obișnuit.

Filosofia social-politică

Individ și societate

Cu greu s-ar putea cineva gândi la etică fără să considere relațiile dintre oameni; reguli precum „Să nu-ți încalci promisiunile", „Să nu minți" sau „Să nu furi" presupun toate o lume formată din alți oameni. Comportamentul moral este deseori caracterizat drept altruist, ca opus celui egoist, și teoriile etice precum utilitarismul subliniază că toți oamenii, câtă vreme sunt afectați de o acțiune, trebuie să conteze egal în determinarea statutului ei moral.

Putem cădea de acord cu aceasta și totuși să continuăm să reprezentăm agentul moral într-o formă exagerat *individualistă*. Facem aceasta când gândim agentul ca un ego izolat, calculând propriile-i avantaje, comportamentul lui imperfect constrâns de regulile morale, care sunt respectate numai în silă. De fapt, oamenii sunt membri ai mai multor

„societăți", de care sunt legați prin dragoste, afecțiune, loialitate. Cea mai importantă, cel puțin la debutul vieții, este familia. Este îndoielnic dacă moralitatea abstractă – simțul nostru cu privire la ce presupune moralitatea – va funcționa în afara cadrului intim, concret, afectiv-natural al relațiilor noastre cu ceilalți.

Comunitarismul

Împotriva perspectivei excesiv individualiste asupra oamenilor ca ego-uri izolate și aflate în competiție, ținuți în frâu de o moralitate pur exterioară, anumiți gânditori – filosofi sau nu – au imaginat comunități în care oamenii ar fi uniți prin afecțiune și în care regulile nu ar fi necesare. Asemenea comunități utopice au fost ocazional puse în practică, iar istoria acestora a furnizat date despre alternative radicale de organizare umană. Totuși, ceea ce ele nu au oferit este un model de societate la scară largă, precum societatea de azi. Aproape toate societățile din zilele noastre sunt compuse din agregate uriașe de oameni, care sunt în majoritate – și vor rămâne – străini unul altuia. Sunt oameni (cel puțin în state precum SUA) de diferite origini, religii, stiluri de viață, gusturi și preferințe. Unii autori de utopii sociale sau conservatori vizează la organizarea acestora, dar aceasta nu este o posibilitate reală. Ne îndreptăm atunci către lege și moralitate pentru a furniza o schemă ce permite acestei pluralități ireductibile de oameni să trăiască împreună într-o stare de relativă înțelegere și de respect tacit.

Societate și stat

O minoritate de triburi, spun antropologii, par să fie societăți fără a fi și state – par a fi grupuri de oameni ce conviețuiesc fără o putere centralizată îndrituită să dea legi, să rezolve conflicte, să furnizeze servicii publice sau să facă ceea ce în mod obișnuit se așteaptă de la un stat. Acestea sunt denumite societăți *acefale* („fără cap"). Când antropologii au întâlnit prima dată societăți acefale, au insistat să vorbească cu un lider și au trebuit cu greu să accepte că nu există așa ceva, nici măcar ideea de șef.

Chiar fără inspirația furnizată de astfel de societăți antropologice fără stat, ne putem întreba, ca parte dintr-un exercițiu filosofic general,

acela de a nu lua nimic ca dat, de ce există state? De ce tolerăm o imensă concentrare de putere în mâinile câtorva oameni? De ce plătim impozite? De ce ne supunem legilor? De unde avem (cel puțin o parte dintre noi) sentimentul patriotismului? (Înainte de a continua, de notat că filosofii deosebesc aici întrebările legate de originile statului și dezvoltarea lui ulterioară de cele ce au de a face cu justificarea statului și a puterii acestuia.)

Justificare

Sarcina justificării statului poate fi urmată la niveluri diferite. La modul cel mai corect, un filosof poate spune ceva în apărarea „guvernului", adică a persoanelor în particular care dețin puterea, politicilor proprii sau felului guvernării. La nivel mai înalt, un filosof poate încerca să justifice un anumit *tip* de stat, precum democrația electorală din Statele Unite. În sfârșit, la cel mai abstract nivel, un filosof ar putea încerca să justifice chiar ideea de a avea un stat. Trebuie adăugat că filosofii au și criticat statul – de cele mai multe ori guverne și administrații particulare, apoi tipuri de stat și chiar orice formă de organizare statală sau putere. Filosofii din acest ultim grup, denumiți *anarhiști*, au susținut că statul nu este nici măcar un rău necesar.

Statul binefăcător

Un argument în favoarea statului apare încă la Platon, în dialogul *Critias*. Aici, Socrate argumentează pentru încarcerare și acceptarea pedepsei capitale. (El însuși a fost găsit vinovat de împietate în urma unui proces corect desfășurat.) Socrate recunoaște că prin acceptarea tuturor avantajelor cetățeniei ateniene pentru o lungă perioadă de timp, a acceptat tacit supunerea la legile Atenei, chiar și atunci când acestea au operat în dezavantajul lui. Socrate își exprimă gratitudinea pentru beneficiile statului. La cel mai mic nivel, statul, ca protector împotriva dușmanilor externi și păstrător al păcii domestice, furnizează mediul necesar asociațiilor particulare de cetățeni, vieții de familie, educației și tuturor formelor de muncă.

Statul natural

Justificarea modernă a puterii statale a fost adusă cu maximă claritate de Thomas Hobbes (1588-1679). Hobbes ne invită să ne imaginăm cum ar fi viața oamenilor fără un stat care să producă și să impună legi. El numește această stare „stat natural", unde viața ar fi – conform unei expresii celebre a lui Hobbes – „singuratică, sărmană, tică-loasă, brutală și scurtă". Hobbes nu a prezentat statul natural ca pe o condiție istorică prezentă, ci ca pe o alternativă pur conceptuală și ipotetică la o viață organizată sub putere statală. Astfel, orice persoană rațională, trăind într-un stat, care se întreabă de ce își sacrifică anumite drepturi și puteri în favoarea autorității centrale, ar trebui numai să ia în calcul alternativa. Această persoană va realiza atunci că ar vrea să nu trăiască într-un „stat natural" și se va supune bucuroasă statului.

Contractul social

Oamenii, după Hobbes, elimină ipoteticul stat natural prin acordul tacit de a trăi sub o putere comună. E ca și cum oamenii ar fi semnat un „contract social" să se supună legilor pământului și să trăiască în pace. Hobles însuși credea că statul natural a fost atât de rău că oamenii au trebuit să cadă de acord (în măsura lucidității lor) să trăiască sub o putere centrală, dacă aceasta ar fi (și Hobbes a demonstrat că este) o condiție necesară a păcii domestice. Totuși, filosofii de mai târziu au avut alte idei despre ce anume tip de contract ar fi de așteptat să aleagă o ființă rațională.

Vălul ignoranței

Poate cea mai influentă teorie contemporană a contractului social este de găsit în *A Theory of Justice* a lui John Rawls. Acesta (n. 1921) înfățișează exact societatea ce ar trebui aleasă de ființe raționale constrânse să decidă asupra instituțiilor și legilor din spatele „vălului ignoranței" – adică, fără să știe care vor fi pozițiile lor sociale. Ne putem gândi că asemenea ființe vor opta, pentru siguranța proprie, pentru o societate a egalității absolute. Totuși, Rawls argumentează convingător că primii contractanți ignoranți vor opta pentru un sistem

social (considerat „drept") în care inegalitățile de avuție vor exista atât timp cât aceste inegalități vor plasa totuși persoana cea mai dezavantajată mai bine ca în oricare altă distribuție. Acesta ar fi cazul capitalismului competitiv, care ar fi un sistem drept, chiar dacă unii au situații mult mai bune decât alții, de vreme ce persoanele cel mai puțin avantajate ar duce-o chiar mai rău într-o organizare egalitaristă (dar mai puțin eficientă economic). Acesta este, bineînțeles, un raționament pur abstract, care nu vrea să sugereze că orice societate actuală satisface condițiile rawlsiene de dreptate.

Marxismul

Într-adevăr, există un întreg spectru de critici, inspirate de Karl Marx (1818-1883), care pretind că democrațiile liberale din vest, deși se prezintă ca servind interesele tuturor cetățenilor, în realitate servesc doar interesele unei anumite clase: deținătorii majoritari de capital. Unul dintre cele mai interesante concepte ale abordării marxiste este cel de ideologie: o masivă, sistematică și aproape inconștientă falsificare a realității, care deghizează interesul unei clase restrânse în interes general de bunăstare.

Legile

Suveranitate și legitimitate

State precum SUA și Marea Britanie (câteodată numite și *state națiuni*) sunt numite *suverane* – adică putere supremă și independentă a guvernului între anumite granițe teritoriale. Anarhiștii susțin că asemenea state dețin un monopol al puterii într-o anumită zonă geografică și funcționează conform principiului „puterea face dreptul". Totuși, cei mai mulți filosofi susțin că măcar o parte dintre statele suverane au *legitimitate* – guvernează adică prin lege (prin drept, cu o anumită autoritate morală). Să ne imaginăm un tâlhar care dă un ordin sub amenințare. Victima se poate conforma, din teamă sau din prudență, dar nu este obligată moral să o facă. Un anarhist ar putea spune că nu este nimic diferit în cazul cetățeanului care se supune legii. Totuși, marea majoritate a filosofilor susțin că exemplul tâlharului se deosebește net de puterea exercitată legitim de către stat.

Teorii ale legitimității

Deși majoritatea filosofilor politici admit că statele pot fi legitime, nu toți explică la fel legitimitatea. Clasic, cele două teorii principale sunt „de sus în jos" și „de jos în sus". Teoriile *de sus în jos* susțin că legitimitatea provine de la Dumnezeu. Puterea suverană (la origine regele) conduce pe pământ ca reprezentantă al lui Dumnezeu și promulgă legi în acord cu „legea naturală" (sau legea universală instituită de Dumnezeu pentru om). Comparativ, teoriile *de jos în sus* susțin că legitimitatea vine de la poporul guvernat: fără consimțământul guvernatului, un stat este ilegitim. Reprezentanții dau legile în numele poporului. Opiniile în ce privește felul cum ar trebui să funcționeze un reprezentant ideal (ex.: membru al Parlamentului, senator) sunt împărțite. Una ar fi cea conform căreia reprezentantul este ales pentru judecata lui clară, de unde rezultă că ar trebui să-și exercite această calitate votând pentru acele legi pe care le consideră cele mai bune; altă perspectivă este cea după care reprezentantul este ales pentru a vorbi în numele alegătorilor lui și ar trebui să voteze pentru legile pe care *aceștia* le consideră a fi cele mai bune.

Moralitate și legalitate

Comparația legalitate-moralitate le pune pe fiecare în lumină. Problemele de *moralitate* nu specifică un „unde" și un „când": minciuna nu încetează a fi greșită la vreo graniță națională; a nu-ți ține promisiunile nu este permis din punct de vedere moral începând cu o anumită dată. Vederile oamenilor în ce privește moralitatea pot depinde de loc sau de vârstă, dar ceea ce formează obiectul acestora nu ar trebui să varieze.

Prin contrast, întrebările privind *legalitatea* trebuie să specifice timpul și locul. Ce este legal sau ilegal depinde de actele legislative ale celor care dețin puterea să dea legi într-un anumit teritoriu. Bineînțeles, e vorba de mai mult decât atât. Obiceiul poate ajunge să aibă forța unei legi, de exemplu. De asemenea, ceea ce o lege spune realmente poate rezulta numai din deciziile judecătorești acumulate, și chiar și o lege trecută de un organ legislativ abilitat poate fi declarată neconstituțională – cum se întâmplă în sistemul nord-american și cele similare. Totuși, este evident că un act poate fi ilegal într-o țară și legal în alta. Este evident și că legile se schimbă: se promulgă legi noi, se anulează legi vechi.

Majoritatea cetățenilor statelor moderne cunosc prea mult procesul legislativ actual pentru a nu fi de acord că legile lor sunt cu necesitate optime. Prin urmare, există două raționamente defectuoase pe care ei nu le vor face. *Primul*, nu vor raționa „Nu e ilegal, deci nu poate fi imoral"; al doilea, nu vor gândi „Nu este legal, deci nu poate fi moral". Realizăm că moralitatea este doar imperfect reflectată în legile actuale. Presiuni pentru schimbarea legilor vin deseori din partea oamenilor, care cred că un fapt moral este ilegal și nu ar trebui să fie. Este ceva natural, desigur, că oamenii ar trebui să-și vadă convingerile morale reflectate în lege. Pe de altă parte, ar fi absurd să încercăm că investim ca lege fiecare din angajamentele noastre morale. Cei mai mulți dintre noi gândim că avem o obligație morală în a nu fi răutăcioși, de exemplu, dar nu ar fi tocmai potrivit (și nici posibil) să trecem răutatea în ilegalitate.

Ce ar trebui să facă statele?

Există astăzi un dezacord pe scară largă legat de folosirea potrivită a puterii statale. La o extremă, oamenii apără concepția *statului minimal*. Puterea polițienească a statului minimal asigură pacea domestică și rezolvă dispute între cetățeni ireconciliabile altminteri. Oferă probabil și alte servicii, ce nu pot fi furnizate (eficient sau deloc) de segmente particulare ale societății. Bineînțeles, există dispute serioase cu privire la ce servicii anume intră în categoria celor public necesare. De exemplu, școlile pot fi, în principiu, particulare în totalitatea lor (și unii filosofi au susținut că așa ar trebui să fie).

Nici un stat modern de mari dimensiuni nu funcționează de fapt ca stat minimal. Sigur că nu reiese nimic cu privire la cum ar trebui să funcționeze un stat din realitatea funcționării lui. Statele actuale pot face prea mult sau prea puțin, sau prea mult într-o zonă și prea puțin în alta. E adevărat totuși că aproape toți cei care gândesc asupra societății atribuie statului unele funcții de bunăstare în prelungirea celor de minimă protecție. De exemplu, puțini critici ai implicării excesive a statului în realizarea bunăstării pretind că statul ar trebui să înceteze să se preocupe de calitatea vieții copiilor; chiar și cei care resping ceea ce ei consideră aria exacerbată a reglementării statale nu consideră că statul ar trebui să abroge legile împotriva exploatării muncii copiilor. În fond, variatele concepții cu privire la ce ar trebui să facă statele reflectă două dezacorduri – cel cu privire la drepturi și obligații și cel cu privire la stabilirea celor mai importante valori.

Drepturi și obligații

Drepturile și obligațiile sunt corelative: dacă eu am un drept, unul sau mai mulți oameni au o obligație. Am dreptul, de exemplu, să elimin intrușii de pe proprietatea mea. Acesta este un drept *împotriva tuturor* – adică, oricine altcineva are obligația să nu-mi încalce proprietatea. La fel, dacă îmi datorezi 20 $, am dreptul la această sumă când vine scadența, iar tu (și nu altul) ai obligația să-mi plătești.

Aceste considerații neproblematice sunt aplicate, în filosofia politică, în modalități diametral opuse. Unii raționează așa: oamenii au dreptul la o locuință decentă. Totuși, nici un segment privat al societății nu are obligația să asigure aceste locuințe. Prin urmare, statul (= autoritatea publică) are obligația să furnizeze locuințe decente. Alții gândesc însă: nimeni nu e obligat să asigure condiții decente de locuire; atunci, nimeni nu are dreptul la o locuință decentă. Este evident că persoane diferite, în funcție de raționamentul pe care-l vor găsi mai convingător, vor avea vederi diferite asupra sarcinilor statului.

Drepturi naturale

Indiferent dacă oamenii au sau nu dreptul la o locuință decentă, mulți gânditori susțin că toți oamenii, indiferent de statul în care trăiesc, au anumite drepturi fundamentale (tradițional numite *drepturi naturale*) pe care statul și legile lui trebuie să le respecte. Această idee este cuprinsă în documentele ce stau la baza constituirii Statelor Unite, de exemplu. Declarația Americană de Independență stabilește: „Susținem aceste adevăruri ca fiind prin sine evidente, că toți oamenii au fost creați egali; că ei sunt înzestrați de Creator cu anumite drepturi inalienabile; și că printre acestea se află viața, libertatea, dreptul la fericire; că, pentru a asigura aceste drepturi printre oameni s-au instituit guvernele". Care sunt drepturile oamenilor și cum trebuie acestea interpretate corect rămân totuși chestiuni controversate în teoria drepturilor. Conform teoreticianului contemporan Ronald Dworkin (n. 1931), un individ, X, are drepturi atunci când țelurile colective, totuși importante, nu oferă motive suficiente pentru a limita libertatea lui X sau a-i impune unele pagube.

Valori

Unii filosofi pretind că anumite valori fundamentale, chiar dacă nu sunt strict incompatibile, se află într-o anumită tensiune, astfel încât

organizările sociale care satisfac cu precădere una dintre aceste valori neglijează o alta într-o oarecare măsură. O pereche de valori în posibilă tensiune este *dreptate/eficiență economică*; alta, *egalitate/libertate*. Filosofii din zona politico-socială nu cad toți de acord că asemenea valori se află realmente în tensiune și chiar și cei care acceptă acest lucru tind să nu cadă de acord cu privire la valorile ce trebuie însușite de o societate.

Aproape toate ființele umane – ar fi probabil corect să spunem toate ființele umane normale – se judecă pe sine, ca și pe ceilalți, din perspectiva moralității. Aceasta, după cum am văzut, este sui-generis*: nu se poate reduce la altceva.*

Deși nimic nu este mai familiar decât judecata morală, baza exactă a acesteia nu este ușor de stabilit; într-adevăr, filosofii nu se înțeleg nici măcar în ce privește funcționarea sentințelor morale fundamentale. Am văzut că există trei puncte de vedere principale. (1) Cognitivismul este perspectiva conform căreia sentințele morale exprimă enunțuri genuine (propriu-zise). Ceea ce face ca morala să fie obiectivă. (2) Imperativismul este punctul de vedere după care enunțurile morale sunt de fapt reguli. A vorbi despre moralitate înseamnă prin urmare a vorbi despre regulile după care oamenii ar trebui să-și ghideze viața. (3) Emotivismul este perspectiva după care enunțurile morale sunt exclamații deghizate care exprimă pur și simplu emoții pozitive sau negative, sau sentințe de acord ori dezaprobare. În acest context, este greu de întrevăzut cum ar mai fi posibil un argument rațional despre moralitate.

Altă deosebire majoră în teoria morală este cea dintre deontologi, după care consecințele sunt irelevante pentru statutul moral al acțiunilor, și consecvențialiști, care consideră că, pentru statutul moral al unei acțiuni, determinante sunt consecințele. Utilitarismul este cea mai influentă formă de consecvențialism. În teoria utilitaristă, consecințele se măsoară cu „metrul" plăcerii și durerii. Aceste calități trebuie totuși înțelese într-un mod general și cuprinzător. Plăcerile sunt toate acele stări pozitive ce contribuie la prosperitate, bunăstare, sau la dezvoltarea umană; durerile sunt toate acele stări negative care micșorează sau se sustrag acestora.

Acțiunile despre care facem enunțuri morale sunt acțiuni ale unor oameni care trăiesc în variate grupuri sociale, precum familia, de

care sunt legați prin dragoste, afecțiune și loialitate. Oameni ale căror acțiuni interesează etic sunt și cetățeni ai statului și subiecții legilor acestuia. Comportamentul uman este motivat de dorințe și nevoi pe termen scurt, de dorințe și nevoi cu bătaie lungă și de proiecte, planuri, țeluri.

Comportamentul este contrâns de două seturi imperfecte de reguli, care se suprapun: moralitatea și legea. Până la urmă, viața pe care o duc oamenii – ce este interzis și ce este obligatoriu – este formată de ambele tipuri de contrângeri, funcționând complementar.

Recomandări de lectură

Din *The Encyclopedia of Philosophy*, studentul ar putea dori să consulte articolele „Religion and Morality", „Kant, Immanuel", „Ethics, History of", „Ethics, Problems of", „Responsability, Moral and Legal" și „Moral Sense". De văzut și „Philosophy of Law, History of" și „Philosophy of Law, Problems of". *The Handbook of Western Philosophy* conține fragmente folositoare având următoarele titluri: „The Nature of Moral Philosophy", „Teological Theories of Morality", „Morality and Universal Law", „Utilitarianism, Emotivism and Prescriptivism", „Political Obligation: Some Sceptical Views", „Defenders of the State", „The Philosophy of Rights" și „The Limits of the State".

Din multe cărți și antologii adresate studentului începător, următoarele sunt recomandabile cu precădere: *Ethical Theory* (1959) de Richard B. Brandt; *Theories of Ethics*, editată de Philippa Foot (1967); *Ethics*, editată de Judith J. Thomson și Gerald Dworkin (1968); *Moral Concepts*, ed. de Joel Feinberg (1969); *The Nature of Morality: an Introduction to Ethics* (1977) a lui Gilbert Harman; *Ethics: Inventing Right and Wrong* (1977) de J.L. Mackie; *Ethics: A Short Introduction* (1978) a lui Robert G. Olson; *Divine Commands and Morality*, ed. de Paul Helm (1981); *Basic Moral Concepts* (1989) de Robert Spaemann și cartea lui Mary Midgley *Can't We Make Moral Judgements?* (1991).

Cărți la un nivel mai avansat, dar totuși utile unui student începător, sunt următoarele: *The Language of Morals* (1952) de R.M. Hare; *Practical Reasoning: The Structure and Foundations of Prudential and Moral Arguments and Their Exemplification in Discourse* (1963) a lui David P. Gauthier; *The Moral Point of View: A Rational Basis of Ethics* (1965) a lui Kurt Baier; *The Morality of Self-Interest* (1965) a lui Robert G. Olson; *The Grounds of Moral Judegement* (1967) a lui Russell Grice; *Moral Notions* (1967) de Julius Kovesi; *Axiological Ethics* (1970) a lui J. N. Findlay ; *An Anatomy of Values:*

Problems of Personal and Social Choice (1970) de Charles Fried; *Virtues and Vices* (1978) de Philippa Foot; *Morality and Conflict* (1983) de Stuart Hampshire; *Rights and Goods: Justifying Social Actions* (1984) de Virginia Held; *Morality and Objectivity*, ed. de Ted Honderich în 1985; *Ethics and the Limits of Philosophy* (1985) de Bernard Williams; *Morals by Agreement* (1987) de David Gauthier; *On Ethics and Economics* (1987) de Amartya Sen; *Needs, Values, Truth* (1987) de David Wiggins; *The Importance of What We Care About: Philosophical Essays* (1988) de Harry G. Frankfurt; *Well-Being, Its Meaning, Measurement and Moral Importance* (1988) de James Griffin; *Morality Within the Limits of Reason* (1988) de Russell Hardin; *Essay on Moral Realism*, ed. de Geoffrey Sayre-McCord (1988); *Moral Realism and the Foundations of Ethics* (1989) a lui David O. Brink.

Majoritatea cărților pe teme de etică cuprind secțiuni dedicate utilitarismului. Următoarele sunt doar câteva dintre ele: *Utilitarianism: For and Against* (1973) de J. J. C. Smart și Bernard Williams; *Utilitarianism and Co-operation* (1980) de Donald H. Regan; *The Limits of Utilitarianism*, ed. de Harlin B. Miller și William H. Williams (1982); *Utilitarianism and Beyond*, ed. de Amartya Sen și Bernard Williams (1983); *Utility and Rights*, ed. de R. G. Frey (1984). Niște lucrări originale sunt cele ale lui John Rawls, *A Theory of Justice* (1971), și Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (1974), ultima fiind o replică dată lui Rawls. Din cartea lui Nozick a fost extras exemplul mașinii de experiențe.

Alte lucrări ce merită amintite din domeniul filosofiei social-politice sunt: *Political Philosophy*, ed. de Anthony Quinton (1967); *Social Philosophy* (1973) de Joel Feinberg; *Moral Principles and Political Obligation* (1979) de A. John Simmons; *Rights, Justice and the Bounds of Liberty: Essays in Social Philosophy* (1980) de Joel Feinberg; *Rethinking Modern Political Theory* (1985) de John Dunn; *Liberalism* (1986) de John Gray; *Ideology* (1986) de David McLellan; *Conservatism* (1986) de Robert Nisbet; *Freedom* (1988) de Zygmunt Bauman; *Reasons for Welfare: The Political Theory of the Welfare State* (1988) de Robert E. Goodin.

O mențiune specială pentru cartea lui Robert A. Dahl *Democracy and Its Critics* (1989). Deși Dahl este analist politic și nu filosof, cartea sa se dovedește o bună introducere în problemele filosofice legate de democrație și de teoria politică în genere.

Există un larg subdomeniu cunoscut ca filosofia dreptului. Lucrările următoare au toate capitolele dedicate suveranității și legitimității sau relațiilor dintre legalitate și moralitate: *Philosophy of Law* (1975) de Martin P. Golding; *The Philosophy of Law*, ed. de R. M. Dworkin (1977); *The Authority of Law:*

Essays on Law and Morality (1983) a lui Joseph Raz și cartea lui Joel Feinberg *Harm to Others: Limits of the Criminal Law* (1984). Roland Dworkin este probabil cel mai important filosof contemporan al dreptului și, în orice caz, unul foarte „accesibil". Cele trei cărți principale semnate de el sunt: *Taking Rights Seriously* (1977), *A Matter of Principle* (1985) și *Law's Empire* (1986).

Deși dezbaterea din acest capitol a avut de a face cu probleme teoretice generale, filosofii au pus de fapt întrebări practice. Într-adevăr, există o ramură a eticii cunoscută sub denumirea de etică practică sau etică aplicată. Cărți reprezentative în domeniu: *The Problem of Abortion*, ed. de Joel Feinberg (1973); *Animal liberation: A New Ethics for our Treatment of Animals* (1975) de Peter Singer; *Ethics and the Euvironment*, ed. de Donald Scherer și Thomas Attic (1983); Business Ethics: *Readings and Cases in Corporated Morality*, ed. de W. Michael Hoffman și Jennifer Milles Moore (1984); *The End of Life: Euthanasia and Morality* (1986) de James Rachels și Douglas P. Lackey – *The Ethics of War and Peace* (1989). O altă colecție utilă ce conține reflecții filosofice pe teme precum dreptul la muncă, testele medicale pe oameni, concepția „în eprubetă" și ingineria genetică este *Moral Philosophy and Contemporary Problems*, ed. de J. D. G. Evans (1988).

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CAPITOLUL 8

Filosofia religiei

Religia, în variatele ei forme, a inspirat mereu reflecția filosofică. Chiar și astăzi, mulți oameni se întorc către filosofie în căutarea răspunsurilor la întrebări ridicate de credințele lor religioase. Filosofia se sprijină pe rațiunea umană „neajutorată"; ea folosește analiza și raționamentul. În contrast, majoritatea religiilor se sprijină pe un document cu autoritate – Biblia, de exemplu – privit ca fiind de inspirație divină. Această sursă privilegiată de adevăruri inaccesibile prin alte mijloace este numită revelație. În general, filosofia recomandă precauția epistemologică, adică acceptă credința numai acolo unde există suficientă evidență. Spre deosebire de filosofie, religia se sprijină pe credință – ceea ce, prin definiție, trece dincolo de evidențele aflate la îndemâna noastră și care ar întemeia-o rațional. Așadar, prima noastră problemă se referă la modul în care ar trebui abordate rațiunea și credința, rațiunea și revelația.

Următoarea noastră întrebare va lua în considerație bagajul de semnificație al limbajului religios – dacă, adică, limbajul religios are semnificație cognitivă. Pentru cei care au crescut folosind limbajul religios, ar putea părea surprinzătoare această problemă ridicată de filosofi, dar ea are o bază clară. Limbajul pe care îl folosim zi de zi se presupune a fi elaborat pentru a ne permite să vorbim de lucrurile din

jurul nostru; el are, în mare parte, o importanță cognitivă evidentă. Am putea folosi atunci acest limbaj pentru a vorbi cu sens despre supranatural, despre Dumnezeu?

Cei care consideră că enunțul „Dumnezeu există" este un enunț propriu-zis (capabil să fie adevărat sau fals) se împart în teiști, care susțin că este un enunț adevărat, ateiști, care susțin că este fals, și agnostici, care nu știu dacă este adevărat ori fals. Luând în calcul aceste opțiuni fundamentale, vom considera următoarele întrebări: Cum poate fi conceput Dumnezeu? Care este natura lui Dumnezeu? Există rațiuni, separate de credința însăși, pentru a crede în Dumnezeu? Poate stabili rațiunea că există un Dumnezeu? (Astfel spus: Putem dovedi existența lui Dumnezeu?) Vom trece în revistă principalele încercări în acest sens ale filosofilor.

Alte trei subiecte importante vor fi discutate: (1) problema răului – cum poate exista răul dacă există într-adevăr un Dumnezeu bun și atotputernic?; (2) nemurirea sufletului – întrebarea dacă oamenii au un suflet nemuritor, o parte spirituală ce supraviețuiește morții corpului; și (3) natura și posibilitatea experienței religioase (a cărei formă de maximă intensitate este numită experiență mistică).

Rațiune și credință

Rațiunea

Cuvântul *rațiune* este folosit pentru a acoperi un spectru larg de abilități intelectuale umane. Cu toate acestea, cea mai relevantă în acest context este capacitatea noastră de a ne forma credințe cu bune *rațiuni* – adică bazate pe evidențe. Nu numai că putem descrie îndreptățit oamenii ca ființe capabile să formeze opinii raționale, dar acest proces are și valoare de normă. E același lucru cu a spune că în formarea de opinii privim evidența sensibilă ca pe o normă, un standard ce trebuie urmat, îndepărtarea de aceasta fiind criticabilă sau blamabilă. În majoritatea circumstanțelor este considerat defectuos din punct de vedere rațional să ajungi la credința „că p" fără temeiuri de a considera că p este adevărată. Și chiar dacă p se întâmplă să fie adevărată, nu am spune niciodată că o persoană care a ajuns să creadă că p printr-un raționament

deficient știe că p. (Oamenii rezonabili ar putea bănui să p, dar ei nu cred că p și acționează bazându-se pe p doar dacă descoperă rațiuni întemeiate că p, independent de bănuielile sau presimțirile lor).

Credința

Există o mulțime de religii diferite, ca și o multitudine de puncte de vedere în interiorul fiecăreia. Prin urmare, un filosof care face comentarii generale nu poate pretinde că poate fi în stare să definească conceptele spre o satisfacție unanimă. Mai mult, filosofia nu-și propune să ia locul studiului în detaliu al variatelor religii. Cu toate acestea este posibilă extracția conceptelor din contextul lor mai concret și definirea lor în modalitățile general acceptabile. În acest spirit definim deci *credința* ca un set de opinii, dintre care cel puțin o parte nu sunt întărite de dovezi; mai degrabă, credința este privită ca un „dar de la Dumnezeu", sau ceva având un caracter esențial supranatural.

Credința ca formă irațională a unei convingeri

O persoană care are credință religioasă încalcă normele formării convingerii raționale? Este credința, de fapt, o formă de elaborare irațională a unor convingeri? Dată fiind definiția credinței ca un set de opinii dintre care unele nu au suport rațional, e greu de văzut cum credința poate evita violarea normelor formării unei opinii raționale. Este interesant că nu toți oamenii religioși reacționează la fel la sugestia iraționalității credinței lor. Este ceea ce am putea cataloga drept răspunsul „Ei și?" sau atitudinea „Nu e adevărat!".

Atitudinea „Ei, și?"

Multe persoane religioase admit bucuroase iraționalitatea credinței; toate pretind că opiniile care le formează credința sunt adevărate. Acestea nu sunt de genul opiniilor la care ar putea ajunge cineva prin „rațiune naturală" sau prin „rațiunea de una singură". Atunci? Atunci cu atât mai rău pentru raționalitate. Aceasta a fost atitudinea lui Tertulian (cca. 160 – cca. 220), vechi părinte al bisericii, care a spus *Credo quia absurdum* („Cred pentru că este absurd"). Dacă acceptați că vi se furnizează prin credință acele cunoștințe necesare mântuirii veșnice, atunci nu ar trebui să vă îngrijorați prea tare în ce privește

raționalitatea. Veți admite, probabil, că nu puteți convinge pe cineva mai puțin dăruit, care nu vă împărtășește credința, să accepte adevărurile acesteia prin mijloace pur raționale.

Încredințarea. În viața obișnuită, cât de siguri suntem de ceva este o chestiune ce va depinde în mod normal de evaluarea dovezilor aflate la îndemâna noastră. Persoanele religioase în general privesc credința drept acel element care face ca toate convingerile ce o constituie să fie *absolut adevărate*. Din acest motiv persoanele religioase vor pretinde nu numai că sunt încredințate, dar și că *știu* adevărul credinței lor. Reiese prin urmare că *a ști, știință* (cunoaștere) și cuvintele și expresiile înrudite sunt ambigue: cunoașterea, de exemplu, poate însemna și „credință adevărată întemeiată", dar și „credință sigură". De observat că există o relație clară între acestea, de vreme ce – deosebit de cazul special al credinței – a avea încredințare maximă este o consecință a lui a fi întemeiat.

Atitudinea „Nu este tocmai adevărat!"

Multe persoane religioase nu acceptă ideea iraționalității credinței. Există trei modalități principale prin care această acuzație poate fi ocolită sau restrânsă:

(1) Persoana religioasă poate pretinde că, deși în general ar trebui să urmăm normele întemeierii raționale a convingerilor, nu avem nevoie de acest lucru și nici nu ar trebui să urmăm aceste norme când este vorba de credința religioasă. Credința este văzută astfel ca *nerațională*, sau chiar *suprarațională*, mai degrabă decât irațională.

(2) Persoana religioasă poate arăta că multe alte lucruri, în toate zonele vieții, sunt admise „prin credință" sau considerate „pe încredere". Cu toții acceptăm lucruri venite dinspre autorități de tot felul pe care nu putem noi înșine să le extragem din „temeiuri la îndemână". Se pretinde că toate acestea sunt naturale, inevitabile și perfect rezonabile. (De observat că aceasta duce mai departe la întrebarea dacă acționăm rațional atunci când ne alegem autoritățile).

(3) Omul religios poate susține și că multe componente importante ale credinței sunt raționale conform standardelor normale. Este rațional să crezi în Dumnezeu. Este rațional să crezi într-un tărâm supranatural. Este rațional să crezi că Dumnezeu ne-ar da revelații pentru a ne călăuzi și este rațional să crezi că Biblia este această revelație. Toate acestea pot fi adevărate și dacă anumite lucruri comunicate de

Biblie (și în care credem pentru că o considerăm cuvântul lui Dumnezeu) trec dincolo de ceea ce poate fi stabilit rațional. Acesta este un punct de vedere după care rațiunea și credința cooperează sau sunt complementare, mai degrabă decât antagonice. Astfel, rațiunea ne conduce la credință și credința ne conduce mai departe decât ar putea-o face rațiunea.

Teologie naturală/Teologie dogmatică

Teologia este studiul lui Dumnezeu, al atributelor Sale, al relației Sale cu lumea. (Cuvântul derivă din greacă, *theos*, zeu, și *logos*, cuvânt sau discurs). Tot ceea ce poate fi stabilit prin rațiunea umană singură – adică independent de orice revelație – este denumit *teologie naturală*. Altfel spus, teologia naturală este acea parte (dacă există) a teologiei care poate fi stabilită prin rațiunea naturală. Tot ceea ce pretinde acceptarea unor dogme bazate pe revelația unei religii particulare este denumită *teologie dogmatică*. (Să ne reamintim că o dogmă este o credință obligatorie pentru membrii unei anumite religii).

Nu toate părțile interesate trasează granițele între teologia naturală și cea dogmatică în același loc, de vreme ce există dezacorduri serioase în ce privește puterea rațiunii singure de a stabili adevăruri religioase. O poziție extremă, cunoscută sub numele de *fideism* (de la latinescul *fides* = credință), susține că rațiunea nu poate stabili prin sine nimic despre Dumnezeu – altfel spus nu există teologie naturală. Din punct de vedere istoric, cei mai mulți oameni religioși nu au fost fideiști.

O exemplificare a modului în care sunt trasate în mod obișnuit granițele dintre teologia dogmatică și cea naturală este următoarea: propoziția „Dumnezeu există" aparține teologiei naturale, în timp ce propoziția „Dumnezeu este *treime*" (adică trinitatea Tată, Fiu, Sfântul Duh) aparține teologiei dogmatice.

Semnificația limbajului religios

Familiaritate și inteligibilitate

Mulți dintre noi ne-am familiarizat cu poveștile despre stafii. Dacă am citi „Fantoma a intrat în cameră și a răvășit mobila" nu vom suferi un blocaj cognitiv: înțelegem această propoziție. Similar, mulți dintre noi ne-am familiarizat cu poveștile despre călătoriile în timp. Dacă ar fi să citim „Ei au intrat în mașina timpului și au călătorit în trecut în 1968", am putea înțelege aceste cuvinte – și chiar am avea sentimentul că am priceput faptele narate.

Cele două mostre de enunțuri sunt atât de familiare încât, din punct de vedere psihologic, nu ne facem griji în ce privește inteligibilitatea lor. (Ceva este *inteligibil* dacă poate fi înțeles, poate fi redat corect, are sens, realizăm ce se petrece). Cu toate acestea, câteva întrebări relativ clare ne pot convinge că ceea ce am înțeles că se petrece este mai puțin sigur decât suntem tentați să credem nereflexiv. De exemplu, cum a ajuns fantoma (care este nematerială) să ocupe un loc în spațiu? Cum poate ea – care, până la urmă, „trece" prin pereți și alte obiecte solide – să *miște* ceva? (Pare că o învestim cu un fizic inconsistent!). Întorcându-ne la cealaltă propoziție, puțină reflecție ne sugerează următoarele întrebări: Când a avut loc călătoria în timp? Putem atribui călătoriei în timp o anumită viteză – ceva de genul trei ani în urmă pe minut? Cineva născut în 1970 ar ieși din existență călătorind în 1968? Evident, familiaritatea psihologică nu este de ajuns pentru a răspunde acestor întrebări.

Rostul acestor exemple nu este acela de a sugera că religia este precum poveștile cu stafii sau precum ficțiunile despre călătorii în timp – adică îndoielnică din punct de vedere intelectual. Limbajul religios ar putea fi inteligibil, dar aceasta nu este garantată de familiaritatea sa exemplară.

Semnificație cognitivă și adevăr

Filosofii care pun în discuție inteligibilitatea limbajului religios s-au concentrat pe un tip de înțeles: cel cognitiv. Asta pentru că înțelesul cognitiv este înțelesul cel mai îndeaproape conectat la adevăr și fal-

sitate. Limbajul religios, în orice abordare, trebuie învestit cu un spectru complex de utilizări *performative* și/sau *rituale*. Și limbajul religios posedă cu siguranță un larg înțeles psihologic, unde *înțelesul psihologic* este definit în termenii puterii de a produce gânduri, sentimente, imagini. Totuși, aceasta lasă deschisă problema dacă sau nu limbajul religios poate fi folosit pentru a exprima pretinse adevăruri – adică pentru a spune ceva adevărat sau fals.

Înțelesul înaintea adevărului

În afara filosofiei, oamenii tind să asume înțelesul cognitiv și să se preocupe exclusiv de adevăr. „Dumnezeu există" se presupune fără discuție că are înțeles cognitiv; ceea ce se supune discuției este dacă ar trebui sau nu să credem asta. Totuși, *problemele de înțeles trec de fapt înaintea adevărului*: nu puteți realmente considera valoarea de adevăr a unei afirmații dacă nu știți ce înțeles are. Ceea ce este evident, dar cu toate acestea prea des uitat în practică.

Înțelesul cognitiv și convingerea

O chestiune cumva mai subtilă (și foarte des omisă) este aceea că e imposibil să crezi ceea ce nu înțelegi. Să presupunem că profesorul nostru de fizică, pe care-l credeți de obicei, vă spune că $E = mc^2$. Să presupunem mai departe că realmente nu aveți nici o idee de ce ar putea să însemne că energia este egală cu masa înmulțită cu viteza luminii la pătrat. Atunci, nu veți ajunge să credeți că $E = mc^2$; nu aveți nici o opinie cu privire la ce ar putea fi energia. Ceea ce credeți dvs. este că enunțul profesorului – $E = mc^2$ – este adevărat.

În mod obișnuit nu observăm diferența dintre a crede că un enunț, p, este adevărat și convingerea că p. Asta pentru că, înțelegând semnificația enunțului, trecem fără efort de la enunț la *conținutul* enunțului. Aproape că putem simți diferența dintre a crede că enunțul „Plouă" este adevărat și a crede că plouă. Cu toate acestea, când inteligibilitatea este o problemă, deosebirea este crucială.

Inteligibilitatea și conceptul de Dumnezeu

De ce inteligibilitatea limbajului religios este un subiect pentru unii filosofi? Vom lua aceasta în discuție în termenii unei singure pro-

poziții: „Dumnezeu există". Ceea ce va ilustra genul de probleme care-i îngrijorează pe unii filosofi, dar care nu vor fi înțelese ca luând locul unei discuții amănunțite pe marginea feluritelor limbaje religioase. Deși unii autori tratează termenul *Dumnezeu* ca pe un nume propriu, cei mai mulți interpretează enunțul „Dumnezeu există" ca „Există cel puțin și cel mult o ființă divină". Putem concepe această ființă divină? Putem avea un concept inteligibil de Dumnezeu? Căutând răspunsul la aceste întrebări trebuie să ne lăsăm călăuziți de ceea ce credincioșii spun despre natura lui Dumnezeu. Nu vor spune cu toții același lucru, dar există destul consens pentru a susține o analiză generală.

Dumnezeu ca persoană

Cei mai mulți credincioși cred că Dumnezeu este o persoană. Avem aici o problemă de origine. Ideea noastră de persoană s-a dezvoltat probabil pentru a fi aplicată persoanelor asemănătoare nouă. Știu cum este să fii o persoană umană. Putem lua conceptul nostru de persoană și să-l aplicăm unei ființe precum Dumnezeu, atât de diferită de noi? Aceasta este problema generală a extragerii conceptelor elaborate într-o zonă (sau pentru un singur tip sau obiect) și cât de departe pot fi ele „extinse" fără a-și pierde înțelesul. Dar problema este și mai acută în cazul nostru, datorită unor proprietăți standard pe care se spune că le posedă Dumnezeu. Nu numai că presupunem că Dumnezeu este o persoană, dar presupunem și că el este perfect, imaterial și infinit.

Conceptul de persoană perfectă. Cum putem înțelege conceptul de persoană perfectă? Un răspuns ar fi acela că, de vreme ce *persoană* implică ideea de „ca și noi" și *perfect* pe cea de „altfel decât noi", cele două jumătăți ale ideii de persoană perfectă se anulează reciproc și rămânem fără nici un conținut cognitiv. În această perspectivă, „persoană perfectă" este clar un concept neinteligibil. (O perspectivă mai puțin extremistă este cea după care „persoană perfectă" este un concept mai puțin clar inteligibil.)

Conceptul de persoană imaterială. Pentru unii, logica acestei perechi de concepte va fi similară cu cea a persoanei umane ca esențial imateriale – identice, adică, cu sufletul care supraviețuiește morții corpului. Dacă înțelegem sufletul uman ca fiind capabil de existență independentă, atunci nu avem, în principiu, nici un motiv să nu-l înțelegem pe Dumnezeu ca o persoană imaterială. (Deși *suflet* este cu siguranță un cuvânt popular folosit fără greutate de mulți oameni, nu toți filosofii gândesc că e posibil ca termenul să aibă un sens.)

Conceptul de persoană infinită. Este posibil să extrapolăm din felul de persoane care suntem – evident finite, limitate, având nevoie de alte persoane, doritoare, ignorante etc. – tipul de persoană care ar trebui să fie Dumnezeu? Unele persoane au sugerat că infinitatea se află dincolo de puterea de înțelegere a minților noastre finite. Alții au sugerat că, de vreme ce înțelegem infinitatea în matematică, nu există motiv să nu înțelegem infinitatea lui Dumnezeu. Orice ar fi, trebuie menționat că părțile implicate în dezbatere susțin că infinitatea lui Dumnezeu este asemănătoare infinității matematice. Și, în orice caz, chiar și înțelegerea noastră a infinitului matematic nu este în totalitate neîndoielnică.

Evaluarea problemei inteligibilității

Unii filosofi au susținut ideea extremă că „persoană perfectă", „persoană imaterială" și „persoană infinită" sunt, fiecare în parte, aidoma „cercului pătrat", intern contradictorii. Unii au interpretat aceasta ca pe o dovadă a contrariului existenței lui Dumnezeu, bazându-se pe faptul că un concept inconsistent nu poate fi instanțiat. (Cu alte cuvinte, conceptul de Dumnezeu nu poate specifica nimic, de vreme ce specificarea în totalitate este inconsistentă). Rămâne loc pentru o persoană religioasă să replice: inconsistența indică, în cea mai mare măsură, că o *conceptualizare* dată (sau un mod de concepere) a lui Dumnezeu este incorectă. În loc de a emite pretenția excesivă că ceea ce se spune despre Dumnezeu este inconsistent sau contradictoriu, e mult mai plauzibil să susținem că expresiile folosite cu referire la Dumnezeu (și conceptele asociate) nu sunt clar și evident inteligibile. Ele cer lărgirea limbajului în modalități care pot pune în pericol înțelesul cognitiv și, în orice caz, pretind un efort de gândire a ceea ce se află la limita a ce putem înțelege.

Aceasta nu este ceva ce o persoană religioasă dorește să nege; din contră, credinciosul insistă că este realmente greu pentru om să-l înțeleagă pe Dumnezeu. O înțelegere completă a lui Dumnezeu, a ceea ce Dumnezeu poate fi, *ar trebui* să treacă dincolo de cuprinderea unor minți finite ca ale noastre. Dar alternativa la „neînțeles complet" nu este „neînțeles deloc".

Natura lui Dumnezeu

Două abordări

Ce concept de Dumnezeu este presupus a fi analizat de către filosofi? Există două modalități de a răspunde la această întrebare, modalități ce se suprapun exact distincției dintre metafizica descriptivă și cea revizionistă.

Abordarea descriptivă

Cei care aleg abordarea descriptivă își înțeleg sarcina ca analiză a conceptului standard de Dumnezeu, așa cum acesta apare în gândirea credincioșilor. În general, când filosofii occidentali vorbesc de conceptul standard de Dumnezeu, ei au în minte acel concept derivat din tradiția iudeo-creștină.

Abordarea revizionistă

Cei care aleg abordarea revizionistă înțeleg că rolul lor este acela de a construi un concept adevărat de Dumnezeu, unul ce poate diferi mai mult sau mai puțin de cel tradițional.

Instanțierea conceptului

Gândind asupra naturii lui Dumnezeu trebuie să avem în minte mai multe adevăruri despre concept și instanțele lui.

(1) Am putea deține un concept (ceea ce presupune că ne-am însușit un cuvânt în limbaj și/sau o idee) care nu corespunde unui lucru real. Deținem conceptul de unicorn, de exemplu, dar nu există unicorni. Conceptul de unicorn ne spune că orice ar fi un unicorn (printre alte caracteristici) are un singur corn și este un animal cabalin. Totuși, nici un animal actual nu corespunde acestei specificații. Nu există instanțe pentru conceptul de *unicorn* sau – în termeni tehnici – conceptul de *unicorn* nu este *instanțiat*.

Bineînțeles, majoritatea conceptelor noastre sunt instanțiate. Conceptul de *scaun*, de exemplu, este instanțiat, pentru că există lucruri în lumea reală ce corespund acestui concept – lucruri care dețin toate proprietățile pe care conceptul de *scaun* le specifică. Mai simplu, conceptul de *scaun* este instanțiat pentru că există scaune.

(2) Se admite în general că unele concepte nu pot fi instanțiate. Acestea sunt concepte intern inconsistente, precum „cerc pătrat". Nu trebuie să cercetăm lumea pentru a vedea dacă există sau nu cercuri pătrate. Ele „ies din discuție" pentru că sunt logic imposibile. (Folosim aici principiul evident după care *ce nu poate exista nu există*. Deși câțiva gânditori au sugerat că *dumnezeu* este un concept inconsistent, punctul de vedere nu este în general acceptat).

(3) Unii gânditori au susținut că există concepte ce trebuie cu necesitate instanțiate. *Dumnezeu* este un asemenea concept. Totuși, dacă există un concept ce trebuie (cu necesitate) instanțiat nu este o idee general acceptată. Există totuși un raționament în sprijinul existenței lui Dumnezeu, cunoscut ca *argumentul ontologic*, bazat pe această idee.

Atributele divine

Am amintit deja câteva trăsături ale conceptului tradițional („standard", larg acceptat) de Dumnezeu. Dumnezeu este, în primul rând, conceput ca o persoană. Practicile religioase, precum venerarea sau rugăciunea, ca și atitudinile religioase, precum dragostea și recunoștința, au sens numai dacă Dumnezeu este personal. De observat, totuși, că deși Dumnezeu este privit ca o persoană, El nu este înțeles ca fiind asemănător persoanelor umane. Dumnezeu este imaterial, infinit și perfect. Perfecțiunea poate fi înțeleasă ca incluzând *atributele divine* (sau „proprietățile dumnezeirii"). Acestea sunt omnisciența, omnipotența, imuabilitatea, eternitatea și atotbunătatea. Vom comenta fiecare aceste proprietăți în termenii în care Dumnezeu este „standard" conceput.

Omniscienta

Spunem că Dumnezeu este *omniscient* sau atotștiutor. Omniscienta lui Dumnezeu poate fi formulată după cum urmează: dacă p, atunci Dumnezeu știe că p. Cu alte cuvinte, dacă ceva este adevărat, Dumnezeu știe. Există două probleme legate de omniscientă ce trebuie notate.

(1) Nu este clar dacă termenul *cunoaștere* aplicat lui Dumnezeu ar putea însemna același lucru ca atunci când este aplicat oamenilor. În cazul nostru, când știm ceva, pare întotdeauna pertinent să cercetăm cum am ajuns să știm – cum am aflat, pe ce dovezi ne sprijinim. De

fapt, aceasta este inclusă în conceptul nostru de cunoaștere. Dar în cazul lui Dumnezeu este îndoielnic dacă aplicăm aceeași definiție: Dumnezeu pur și simplu știe. Dumnezeu știe în mod miraculos, într-un mod aflat complet dincolo de înțelegerea noastră.

(2) Câteodată se ridică întrebarea dacă omniscienta lui Dumnezeu este compatibilă cu acțiunea umană liberă. Este vorba despre întrebarea dacă sau nu „precunoașterea divină" este compatibilă cu alegerea umană. Dacă Dumnezeu a știut dintotdeauna că, de exemplu, Adam va mânca din fructul oprit, pare a fi fost hotărâtă fapta lui Adam cu mult înainte ca acesta să facă alegerea fatală din Grădina Edenului. Dacă ceva era hotărât înaintea alegerii, atunci nu există de fapt alegere. Alți gânditori au sugerat că acest mod de a vedea lucrurile este contrar perspectivei corecte. Astfel, Adam nu a mâncat mărul pentru că Dumnezeu știa că îl va mânca, ci Dumnezeu știa că Adam va mânca mărul pentru că asta a făcut până la urmă Adam, acționând conform propriei alegeri.

Alte trăsături surprinzătoare ale omniscienței ar trebui menționate. Pentru că Dumnezeu este omniscient, El nu poate învăța sau descoperi ceva. Dumnezeu nu poate respecta nici dreptul cuiva la „intimitate". De asemenea, nu numai că Dumnezeu este imaginat ca știind toate adevărurile exprimabile în oricare dintre limbile actuale, dar se presupune și că El știe orice adevăr pe care orice limbaj posibil îl poate exprima; și, dincolo de asta, dacă există adevăruri inefabile, Dumnezeu le cunoaște și pe acestea.

Omnipotența

Spunem despre Dumnezeu că este *omnipotent*, sau atotputernic. Ceea ce este deseori redat spunând că Dumnezeu poate face orice. Cei mai mulți gânditori interpretează aceasta în sensul că Dumnezeu poate face tot ceea ce poate fi făcut – adică tot ceea ce este logic posibil. Pe de altă parte, o minoritate de gânditori au susținut că Dumnezeu poate face orice fără restricții. Aceștia merg până la a spune că Dumnezeu poate face ca 2 + 2 = 5. (Legată de acest punct de vedere este o ghicitoare a cărei origine se află în epoca medievală: *Întrebare* – Poate Dumnezeu să facă o piatră atât de grea încât să nu o poată ridica? *Răspuns* – Da, și poate să o și ridice).

Orice ar realiza ființele umane, ele o fac prin anumite mijloace, elaborate sau nu. Totuși, ceea ce Dumnezeu face se presupune că este

îndeplinit într-un mod absolut miraculos. Așa trebuie să înțelegem crearea lumii de către Dumnezeu. Concepția standard este aceea potrivit căreia Dumnezeu a creat lumea *ex nihilo* („din nimic"). Mai mult, Dumnezeu a creat-o într-un mod pe care oamenii nu pot purcede să-l înțeleagă.

Imuabilitatea

Spunem despre Dumnezeu că este *imuabil*, sau neschimbător. Acesta este un atribuit care în mod special nu se reconciliază cu perspectiva după care Dumnezeu este o persoană capabilă să acționeze – de exemplu, să răspundă rugăciunilor noastre. Se spune uneori că acest concept al strictei imuabilități, care derivă din filosofia greacă, este străin de ideea biblică de Dumnezeu. Cu toate acestea nu se pune problema care dintre aceste poziții rămân în picioare.

Eternitatea

Se spune despre Dumnezeu că este *etern* (*veșnic*). Acest atribut este înțeles uneori în termenii *omnitemporalității*. Pentru a spune că Dumnezeu este omnitemporal trebuie să înțelegem că pentru orice moment t de timp, Dumnezeu există în t. Mai departe, nu contează dacă momentul este trecut, prezent sau viitor. Totuși, o perspectivă mai comună este aceea că numai nelimitarea temporală (sau infinitatea temporală) nu surprinde esența veșniciei dumnezeiești. În această perspectivă, veșnicia trebuie concepută ca neavând nimic de a face cu timpul. Probabil că dacă timpul și schimbarea sunt strâns legate, imuabilitatea lui Dumnezeu Îl plasează în afara timpului. În orice caz, credincioșii cred nu numai că Dumnezeu (spre deosebire de cele mai vechi lucruri care ne înconjoară și de Universul însuși) nu *a început să fie*, dar și că El (spre deosebire de cele mai durabile lucruri și spre deosebire, după toate probabilitățile, de Universul însuși) *nu va înceta să fie*.

Ființele contingente ca noi înșine vin și pleacă din existență, independent de voința lor. Dar dacă există o ființă necesară – și Dumnezeu este principalul candidat, o ființă care nu poate *să nu fie*, nu va veni niciodată o vreme în care aceasta să nu existe. Concepția unei ființe necesare a cărei esență (sau natură) presupune existența poate fi întâlnită în scrierile filosofului arab medieval Avicenna (980-1037) și a fost utilizată mai târziu de Gottfried Leibniz (1646-1716) într-un argument important în sprijinul existenței lui Dumnezeu.

Omnibenevolența

Spunem că Dumnezeu este *omnibenevolent* sau atotbun. Acesta este atributul cel mai apropiat de venerarea și dragostea religioasă. Dumnezeu este conceput ca fiind însumarea tuturor valorilor pozitive, perfect și infinit bun și bun în toate acțiunile Sale și efectele acestora.

Poziții în ce privește existența lui Dumnezeu

Există trei poziții fundamentale pe care cineva le poate avea în ce privește existența lui Dumnezeu – dacă sau nu conceptul standard de Dumnezeu este instanțiat. Acestea sunt teismul, ateismul și agnosticismul.

Teismul

Un *teist* este o persoană care crede că standardul conceptului de Dumnezeu este instanțiat. Cu alte cuvinte, un teist susține că există realmente o ființă care are toate proprietățile sau atributele specificate în concepția tradițională despre Dumnezeu. Mai simplu, teistul este persoana pentru care enunțul „Dumnezeu există" este adevărat. Teiștii pot fi clasificați în *teiști religioși*, pentru care baza credinței este însăși credința, și *teiști naturali*, pentru care baza credinței în Dumnezeu este evidența rațională sau dovada.

Ateismul

Un *ateist* este o persoană convinsă că standardul conceptului de Dumnezeu nu este instanțiat. Un ateist susține, ca alternativă, că nu există nimic care să întrunească toate proprietățile despre Dumnezeu. Mai simplu, un ateist este o persoană care susține că enunțul „Dumnezeu există" este fals. Bineînțeles, nu există ateiști religioși. Toți ateiștii presupun, greșit sau nu, că rațiunea umană furnizează un temei decisiv pentru a nu crede în Dumnezeu.

Agnosticismul

Agnostică este persoana care nu știe dacă enunțul „Dumnezeu există" este adevărat sau fals. Altfel spus, un agnostic nu știe dacă ideea

de Dumnezeu este instanțiată sau nu. (Cuvântul *agnosticism* provine din prefixul negativ grec *a*, și *gnosis*, unul din termenii greceşti pentru cunoaștere).

Dovezi în sprijinul existenței lui Dumnezeu

Am vorbit și despre conceptul tradițional de Dumnezeu, și despre atributele pe care se spune că Dumnezeu le are. Vom examina acum cele mai importante dovezi aduse în sprijinul existenței lui Dumnezeu, începând cu câteva observații cu privire la ce este o dovadă.

Dovadă în sprijinul/Dovadă împotriva

A oferi o *dovadă pentru* un enunț *p* înseamnă a da un argument valid cu p drept concluzie; a oferi o *dovadă pentru contrariul* lui *p* înseamnă a construi un raționament valid având drept concluzie pe non-*p*. Ce putem deriva drept concluzie depinde întotdeauna de premisele de la care plecăm. Când oamenii întreabă dacă poate fi dovedită existența lui Dumnezeu și așteaptă un răspuns de tipul da sau nu, ei uită trăsătura de bază a unui argument (dovadă), indiferent de subiectul în discuție. În practică, ceea ce căutăm este un argument pentru o concluzie dorită care începe cu premisele pe care cei pe care vrem să-i convingem sunt gata să le accepte. De aceea un argument precum

> Se spune în Biblie că Dumnezeu există;
> Tot ceea ce se spune în Biblie este adevărat;
> Prin urmare, Dumnezeu există,

în timp ce este un argument *valid* (însemnând că dacă ambele premise sunt adevărate, și concluzia lui este adevărată), nu are aproape deloc putere de convingere. Cei care cred că tot ceea ce se spune în Biblie este adevărat, cred asta pentru că sunt convinși că Biblia este inspirată de Dumnezeu. Prin urmare, ei cred *deja* că există Dumnezeu și nu au nevoie de dovezi în plus. Pe de altă parte, cei care nu cred în Dumnezeu (și cărora acest argument ar trebui să le schimbe convingerea) nu vor accepta a doua premisă.

O remarcă finală generală cu privire la dovezi este de genul: eșecul în găsirea unei dovezi pentru nu constituie în nici un caz o

dovadă de contrariu; eșecul în a dovedi contrariul *nu* constituie o dovadă. Un teist nu poate spune cinstit că faptul (presupus) că ateiștii nu au oferit dovezi contra convingătoare „dovedește" că Dumnezeu există; un ateist nu poate susține corect că faptul (presupus în acest moment) că teiștii nu au adus dovezi convingătoare „dovedește" că Dumnezeu nu există.

Argumente pentru existența lui Dumnezeu

Filosofii au schițat multe dovezi ale existenței lui Dumnezeu. În filosofie, evaluăm aceste dovezi cu ajutorul acelorași standarde ale logicii și raționalității aplicate oricăror raționamente. Vom considera în continuare cele trei tipuri de argumente aduse în favoarea existenței lui Dumnezeu cel mai des folosite: argumentul cosmologic, argumentul ontologic și cel teleologic.

Argumentul cosmologic

„Eticheta" *argument cosmologic* se aplică de fapt unei familii de raționamente înrudite, toate începând cu trăsături observabile (sau evidente în alt mod) ale universului, sau *cosmosului*, și încearcă să arate că singurul mod de a le explica este postularea existenței lui Dumnezeu. Mișcarea, cauza și efectul, contingența sunt trăsăturile cele mai uzuale în acest tip de argument. Aici, în formă condensată, redăm trei mostre de argument ontologic:

Lucrurile se mișcă;
Ele nu se mișcă de la sine;
Cele care le mișcă nu se mișcă la rându-le de la sine;
Seriile de mișcare nu pot fi infinite;
Prin urmare, trebuie să existe o sursă nemișcată de mișcare, pe care o numim Dumnezeu.

Multe lucruri sunt efecte;
Cauzele lor sunt la rându-le efecte;
Seriile cauză/efect nu pot fi infinite;
Prin urmare, trebuie să existe o cauză „necauzată", pe care o numim Dumnezeu.

Ființele contingente au nevoie de o explicație;
Ceea ce le explică trebuie să fie explicat;
Seria explicativă nu poate fi infinită;
Prin urmare, trebuie să existe o explicație „neexplicată", pe care o numim Dumnezeu.

Aceste raționamete au generat multe mii de pagini de comentarii, prietenoase sau mai puțin, de susținere sau critice. Putem fi siguri când spunem că puțini filosofi contemporani acceptă aceste raționamente (ceea ce nu dovedește de la sine că ele nu sunt bune). Probabil principalul motiv pentru care ele sunt mai puțin convingătoare azi decât au fost odată este acela că nu mai pare evident că universul ar trebui să fie finit. De ce sistemul de mișcări ce constituie universul nu ar fi infinit în timp? De ce ființele contingente nu ar explica alte ființe contingente într-un mod deschis, fără sfârșit? Conform unor gânditori contemporani, nu există nici o rațiune împotrivă. Totuși, aceasta lasă fără răspuns întrebarea dacă nu cumva și un univers infinit, fără punct de început în timp, are nevoie de o explicație a existenței sale.

Argumentul ontologic

Au existat multe versiuni ale *argumentului ontologic*. Un argument în sprijinul existenței lui Dumnezeu este ontologic DACĂ ȘI NUMAI DACĂ încearcă să arate că existența de fapt a lui Dumnezeu decurge din conceptul sau ideea de Dumnezeu. Versiunea etalon redată aici este similară cu cea dată de St. Anselm (1033-1109):

Ideea de Dumnezeu este ideea a ceva față de care altceva mai mare nu poate fi conceput;
Dar ceva care există în realitate este mai mare decât o ființă care este doar concepută;
Dacă Dumnezeu nu ar exista în realitate, Dumnezeu nu ar fi ceva față de care nu se poate concepe nimic mai mare;
Prin urmare, Dumnezeu există.

Precum familia argumentelor cosmologice, variatele versiuni ale argumentului ontologic au provocat discuții extensive. Din nou, majoritatea filosofilor contemporani nu acceptă orice formă de argument ontologic, deși un filosof contemporan, Alvin Plantinga (n. 1932), a

produs o versiune sofisticată a acestuia pe care o consideră capabilă să convingă și cele mai riguroase minți.

Ceea ce majoritatea gânditorilor găsesc inacceptabil, sau în cel mai bun caz dificil, cu privire la argumentul ontologic, poate fi redat după cum urmează: cu siguranță că are sens să-l definim pe Dumnezeu drept „cea mai mare ființă conceptibilă". Dar ceea ce definiția exclude nu este non-existența lui Dumnezeu, ci mai degrabă existența unei ființe mai mari decât Dumnezeu. Și acum, orice concept va specifica un set de proprietăți pe care lucrurile care le instanțiază trebuie să le posede; dar existența nu este o proprietate și deci nu poate fi integrată unui concept. (De obicei se spune că existența nu este un predicat).

Această critică a argumentului ontologic poate fi explicată în termenii „ființelor necesare". Dumnezeu este definit ca ființă necesară și ființele necesare trebuie să existe. Pare deci că Dumnezeu trebuie să existe. Și atunci, ce este în neregulă cu șirul raționamentului? Problema este că tot ceea ce aceasta ne spune este că, dacă *ar exista* o ființă necesară, aceasta ar trebui să existe. Ceea ce nu arată că *există* o ființă necesară – o ființă care nu poate să nu existe.

Argumentul teleologic

Argumentul teleologic, cunoscut și ca *argumentul planului*, este fundamentat pe ideea că multe obiecte naturale, precum organismele animale, par proiectate, constituite după un plan. Părțile acestora – organele, precum ochiul sau urechea, de exemplu – sunt toate instituite pentru a îndeplini funcții ce ajută organismul să se dezvolte, sau cel puțin să supraviețuiască, în mediul său de trai. Argumentul teleologic spune că singura cale de a explica teleologia naturală (sau calitatea naturală de a urma un scop) pe care o observăm este să postulăm un designer dotat cu inteligență – cineva care a proiectat calitatea de a urmări un scop observabilă în natură. (*Telos* este cuvântul grecesc pentru țintă, scop sau sfârșit).

Vechii gânditori au împrumutat deseori exemple pentru această calitate de a avea un scop, sau un „plan bun", din astronomie. Începând cu secolul XIX, cele mai populare exemple au venit însă din biologie. Folosind organismul biologic în exemplul nostru, putem formula după cum urmează argumentul teleologic:

Organismele au trăsături care urmează un scop;
Trăsăturile de scop trebuie să fie rezultatul unui plan;
Organismele nu se autoproiectează și nu sunt
proiectate de oameni;
Astfel, există un designer non-uman, pe care îl numim Dumnezeu.

Din nou, puțini filosofi au acceptat argumentul teleologic. A doua sa premisă, pe vremuri „evidentă" pentru majoritatea oamenilor, pare acum serios pusă sub semnul întrebării. Mai mult, postularea unui „Mare Arhitect" al naturii (cu atributele omniscienței și omnipotenței) nu ne ajută să explicăm întocmai cum anume natura și-a „rezolvat" problemele de plan și scop. Într-adevăr, aceasta – inclusiv organismele biologice – nu pare asemenea unui produs proiectat „de sus în jos". Un motiv ar fi că natura se afișează mai mult conflictual decât ca armonie. De exemplu, virusurile, care pot fi considerate drept exemple magistrale de proiect diabolic de ingenios în exploatarea slăbiciunilor altor organisme biologice. Dar dacă aceste organisme ar fi bine proiectate, cineva s-ar aștepta ca ele să reziste la virusuri.

Creația

Și argumentul cosmologic și cel teleologic presupun ideea comună că existența universului, cu ordinea și scopul pe care le afișează, nu poate fi explicată decât prin crearea sa de către Dumnezeu. Așa cum am observat mai devreme – spre deosebire de manufacturarea obișnuită din materii prime deja existente –, creația se presupune a fi avut loc *ex nihilo* („din nimic"). Filosofii evidențiază că noi, oamenii, nu putem concepe creația din nimic. Ceea ce nu înseamnă că aceasta nu s-ar fi petrecut; înseamnă, totuși, că ideea creației din nimic nu este folositoare în construirea de explicații.

Problema răului

Problema fundamentală

„Problema răului" evidențiază o problemă unică ridicată în contextul teismului. În esență, este problema explicării modului în care

există răul dacă există Dumnezeu. Putem formula problema mai economic, în forma unei triade inconsistente. (O *triadă inconsistentă* este un set de trei aserțiuni, în care adevărul oricăror două implică falsitatea celei de a treia). Triada inconsistentă relevantă aici poate fi formulată după cum urmează:

(i) Dumnezeu este atotputernic;

(ii) Dumnezeu este atotbun;

(iii) Răul există.

Răul este înțeles aici ca însemnând regretabilul intrinsec – tot ceea ce este prin sine negativ, tot ceea ce ar fi bine pentru lume să nu existe. Durerea fizică și suferința sunt în general înțelese ca exemple de rău în acest sens. Este evident atunci de ce majoritatea filosofilor consideră că (i), (ii), (iii) formează o triadă inconsistentă: din (i) rezultă că Dumnezeu poate preveni orice instanță de rău; din (ii), că Dumnezeu ar dori să prevină orice instanță de rău; deci, dacă (i) și (ii) sunt adevărate, (iii) ar trebui să fie falsă.

Există alte două posibilități. Să presupunem că (i) și (iii) sunt adevărate – ceea ce înseamnă că, în ciuda existenței unui Dumnezeu atotputernic, răul există. Ar părea că dacă (ii) este falsă – e fals și că Dumnezeu ar vrea să oprească răul. În sfârșit, să presupunem că (ii) și (iii) sunt adevărate – răul există, deși Dumnezeu vrea să-l oprească. Ar părea că Dumnezeu nu poate stopa răul, deci că (i) este falsă.

Existența răului

Unii filosofi au susținut într-adevăr că (iii) este falsă. De-a lungul veacurilor, s-au avansat argumente complicate și subtile pentru a explica „aparenta" existență a răului. E posibil ca ceva precum durerea să se dovedească a nu fi rău? Ce raționament ar putea demonstra aceasta? Se susține uneori și că durerea are o funcție, sau că durerea este necesară (și astfel se dovedește a nu fi rea). Cum trebuie apreciată această abordare?

Mai întâi, chiar dacă durerea îndeplinește o funcție (alertând organismul cu privire la stările sale negative), aceasta nu înseamnă că durerea nu este intrinsec regretabilă. Într-adevăr, am putea fi înclinați să tolerăm ceva rău în sine dacă ne produce ceva bun, dar un rău astfel

tolerat nu se transformă în ceva bun. Și deși natura ar putea să nu fie în stare să facă asta, Dumnezeu (ființă omniscientă și omnipotentă) ar fi putut crea un „sistem de alarmă" care să nu presupună durere.

În al doilea rând, chiar dacă durerea este necesară, nu înseamnă că durerea nu este rea; tot ce rezultă este că durerea este un *rău necesar*. În acest spirit, permit dentistului să-mi producă durere deoarece cred că aceasta e necesară sănătății pe termen lung a danturii mele (ceea ce înseamnă în schimb, printre altele, un viitor cu mai puțină durere). Oamenii de bine vor încerca să elimine durerea acolo unde pot, deși, bineînțeles, multă durere persistă. Dacă există durere pe care Dumnezeu nu o poate anihila este o problemă dificilă, și una la care filosofii nu răspund unanim.

Un argument pentru ateism

Problema răului le furnizează ateiștilor probabil cel mai puternic argument al lor. Ei argumentează după cum urmează: Dumnezeu este prin definiție o ființă care este și atotputernică și bună. De vreme ce în exemplul nostru (iii) – „Răul există" – este cu evidență adevărată, (i) sau (ii) trebuie să fie falsă. De fapt nu contează care, din moment ce ori (i), ori (ii) fiind falsă, nu există o ființă și bună, și atotputernică; prin urmare, Dumnezeu nu există. Presupoziția crucială aici (una pe care majoritatea teiștilor nu o vor accepta) este incompatibilitatea celor trei aserțiuni: dacă (i), (ii) și (iii) se dovedesc compatibile, argumentul ateiștilor eșuează.

Pretenția de consistență a teiștilor

Mulți teiști care au studiat problema răului nu au încercat să nege existența acestuia. Ei au privit-o în general mai degrabă ca pe o strategie disperată și total nerealistă. Ceea ce au susținut ei în schimb este că (i), (ii) și (iii) sunt consistente: ele pot fi toate adevărate.

Replica liberului arbitru

Cel mai convingător argument al teiștilor este denumit *replica liberului arbitru*: un Dumnezeu atotputernic și în întregime bun nu ar fi putut crea cea mai bună dintre lumile posibile fără a le garanta unor

creaturi liberă voință; și, dacă unele creaturi au voință liberă, o pot folosi în așa fel încât să genereze răul. În termenii unei legende biblice familiare, Paradisul ar fi putut dăinui și ar fi dăinuit dacă Adam nu ar fi ales să mănânce din fructul oprit. Dacă sau nu tot răul se trage de la păcatul lui Adam (sau de la păcatele altor oameni) nu este o problemă ușor de rezolvat; într-adevăr, s-ar putea să nu existe nici o modalitate „neutră" de a prezenta datele care să fie acceptabilă deopotrivă pentru teiști și pentru ateiști.

Răspunsul „dincolo de înțelegere"

Teistul înclină să creadă că existența răului trebuie să fie compatibilă cu existența unui Dumnezeu atotputernic și în întregime bun, chiar dacă oamenii nu pot înțelege cum devine aceasta. Din nou, aceasta este un punct în care cei care au credință văd lucrurile foarte diferit de ceilalți.

Nemurirea sufletului

Credințele religioase și concepțiile metafizice tind să se influențeze reciproc; astfel, o persoană fizicalistă din punct de vedere metafizic, de exemplu, nu poate crede în mod consistent că are un suflet imaterial. O asemenea persoană va avea o problemă cu Dumnezeu și îngerii, din moment ce Dumnezeu și îngerii sunt spirite. Totuși, pentru cei mai mulți oameni, influența are loc în altă direcție: crezând în Dumnezeu, suflete și îngeri, ei trag concluzia că fizicalismul este incorect.

Bineînțeles, filosofii nu pot dicta oamenilor ce convingeri ar trebui să aibă în materie de credință. Ei se limitează mai degrabă la două întrebări: (1) Este conceptul de suflet (sau de spirit pur general) consistent? (2) Dincolo de ceea ce se bazează pe credință sau revelație, există vreo dovadă pentru existența sufletelor sau a altor ființe spirituale?

Consistența

Deși ideea unui suflet personal este una extrem de familiară și deși mulți oameni acceptă de la sine că posedă suflete, filosofii au pus sub semnul întrebării consistența internă a conceptului de suflet. Difi-

cultatea principală este aceea că marea parte a gândirii noastre – chiar despre persoane – presupune că ceea ce gândim este de forma unui obiect fizic. Persoanele, indiferent dacă sunt sau nu spirite *post mortem*, sunt cel puțin în această viață parțial fizice (corporale). Poate gândirea noastră, proiectată pentru lumea fizică, să fie transferată non-fizicului?

Distribuție în spațiu și mișcare

Persoanele au localizări în spațiu. Au și sufletele lor localizări în spațiu? Aceasta implică problema consistenței, din care se naște întrebarea dacă putem presupune coerent că o entitate care nu e corp se poate afla la o anumită distanță de diferite obiecte fizice. Dar dacă nu putem spune că un suflet dat se află la distanțe diferite de anumite obiecte fizice, atunci nu putem atribui sufletului nici o localizare în spațiu. Dar dacă nu putem – cel puțin nu la modul obișnuit – să imaginăm sufletul ca însoțitor al corpului nostru, atunci nici nu putem susține consistent că la moarte sufletul părăsește corpul, chiar dacă ceva asemănător susțin deseori (și cred) persoanele religioase.

Din nou, deși oamenii imaginează sufletele (de obicei, și îngerii) ca fiind capabile de mișcare, această idee ar avea sens dacă sufletele (sau îngerii) pot avea poziții în spațiu (din moment ce mișcarea este, pur și simplu, schimbarea poziției în spațiu). Probabil că fizica modernă va furniza o schemă conceptuală mai compatibilă cu sufletele decât cea a simțului comun despre obiectele macroscopice distribuite în spațiu; este prea devreme pentru o concluzie.

Gândire și experiență

Cei care cred în suflete le imaginează probabil ca fiind capabile și de gândire, și de experiență. Încă o dată, încercarea este cea de a duce la bun sfârșit o abordare a gândirii și experienței care să nu implice esențial fizicul. Experiența obișnuită este deseori strâns legată de senzații corporale precum vederea și auzul; de asemenea, marea parte a gândirii noastre este declanșată (este despre, se bazează pe amintirea a ceva) de stimulii senzoriali. Cu ce rămânem când toate acestea ne sunt luate? (O problemă interesantă este cea cu privire la posibilitatea ca un suflet, separat de corp, să poată fi imaginat ca devenind *conștient* de ceva nou).

Complexitate și omogenitate

Încercând să cuprindem ce înseamnă pentru un suflet (sau înger) să aibă gânduri sau experiențe devine și mai dificil din următoarea considerație: gândurile și experiențele par a avea o anumită complexitate intrinsecă. Nu este vorba de aceeași complexitate a mecanismului neurofiziologic implicată – în mod necesar, în concepția fizicalistă – în procesele prin care ajungem să avem gânduri și experiențe; este vorba mai degrabă de complexitatea internă a gândurilor și experiențelor înseși, complexitatea conținuturilor lor. Întrebarea este cum anume ar trebui să concepem sufletul având de a face cu acest conținut complex. Poate fi înțeles sufletul ca atare drept complex?

Un punct de vedere asupra sufletelor – probabil cel standard – este că ele nu au părți. Dar poate ceva fără părți să posede gânduri și experiențe complexe? Într-adevăr, dacă un suflet are un gând sau o experiență, dar nu se identifică cu acel gând ori experiență, pare că sufletul trebuie să fie complex. Dificultatea fundamentală aici este aceea că gândurile noastre cu privire la întreguri și părți, dezvoltate în legătură cu obiectele fizice, nu se aplică clar sufletelor și spiritelor în general. (Aceasta este o problemă pentru concepția noastră despre Dumnezeu, conceput de asemenea ca neavând părți, ca fiind simplu).

Nemurirea

Până acum am luat în considerare blocajele ce se nasc în legătură cu conceptul de suflet. Dintr-un punct filosofic de vedere, acestea sunt subiectele cele mai dificile. Pentru că dacă pot exista suflete – conceptul de suflet fiind deci consistent, atunci nu există rațiuni pentru care ele să nu fie nemuritoare. Opinia că sufletele sunt nemuritoare este echivalentă cu cea după care, deși vin la existență într-un anumit moment de timp, sufletele nu vor înceta niciodată să existe. Ceea ce poate părea surprinzător, de vreme ce majoritatea, dacă nu chiar toate lucrurile cu care suntem familiarizați încetează la un moment dat să existe. Multe lucruri sunt constituite din părți, deci se pot dezintegra, distruge în bucăți. Dacă într-adevăr sufletele, ca spirite, nu au părți, atunci ele nu pot avea aceeași soartă cu obiectele fizice obișnuite.

Într-adevăr, uneori se spune că singura cale prin care un suflet poate înceta să existe este *anihilarea*. Anihilarea este reversul creației și, ca și aceasta, nu stă decât în puterea lui Dumnezeu. Dar este ceva ce

Dumnezeu poate face. Ceea ce înseamnă pur și simplu că, deși sufletele pot fi înțelese consistent ca nemuritoare și veșnice, nu există nici vreo contradicție implicată în ideea de suflet care încetează să mai fie.

Evidența

Există probe care ar convinge o persoană riguroasă și rațională că există suflete? Această întrebare nu este una cu un răspuns universal acceptat. Parte a problemei este că unii oameni gândesc că există probe pentru existența unui tărâm supranatural, ceva fundamental deosebit de lumea fizică obișnuită. Printre acestea se află răspunsul la rugăciuni, sentimente inexplicabile de mister, fenomene paranormale, viziuni de diferite tipuri și producerea unor miracole. Dacă există o lume supranaturală, atunci aceasta ar putea fi înțeleasă ca determinând existența lui Dumnezeu, a îngerilor și a sufletelor, în funcție de cadrul religios.

Alți oameni consideră că există, în plus, argumente pur filosofice pentru existența îngerilor. (Acestea sunt exact cele pentru dualismul cartezian). Totuși, puțini oameni cred că există argumente pur filosofice, independente de credință și revelație, pentru nemurire.

Experiența religioasă

Definiție

O experiență este religioasă DACĂ ȘI NUMAI DACĂ este o experimentare a supranaturalului. Ceea ce ar putea include experiențe ale lui Dumnezeu, îngerilor sau a persoanelor decedate, precum sfinții, priviți ca trimiși ai lui Dumnezeu. În unele tradiții, supranaturalul este experimentat mai puțin determinat, într-o formă nonindividuală. Desigur, ar trebui subliniat că o mare varietate de experiențe au fost descrise ca experiențe religioase. Unii oameni pretind că experiența unuiunii cu universul, deși nu presupune supranaturalul, ar trebui considerată o experiență religioasă.

Iată un caz în care un cuvânt care a început prin a descrie un grup deja foarte divers de cazuri (dar având un denominator comun: supranaturalul) a ajuns să fie folosit pentru a descrie alte cazuri, cumva simi-

lare, deși nu implică supranaturalul. Experiențele religioase particulare, foarte vii, ce par a-l pune pe subiect în contact direct cu Dumnezeu, dizolvând temporar hotarele eului, sunt denumite *experiențe mistice*.

Semnificația experiențelor religioase

Nu există îndoială că mulți oameni au asemenea experiențe extraordinare, despre care avem relatări autobiografice sincere. (Deși toate abordările de acest gen susțin că limbajul uman este total inadecvat pentru a descrie aceste experiențe). Principala problemă filosofică este dacă asemenea experiențe religioase furnizează probe convingătoare unei persoane riguroase și raționale că există un tărâm supranatural. Ar părea evident că, dacă există realmente experiențe ale supranaturalului, atunci supranaturalul există; altfel, pentru a sublinia evidența, dacă nu ar exista, atunci nu ar fi experimentat. Principiul general este corect. Că există experiența elefanților este un argument pentru existența elefanților; pentru că dacă elefanții nu ar exista, ei nu ar fi putut fi experimentați. Dar dacă eu am ceea ce eu interpretez (sau iau drept) o experiență a unui elefant în cada mea de baie, s-ar putea să nu rezulte imediat că un elefant mi-a intrat în cadă: aș putea, una peste alta, să halucinez.

Cu toții putem concepe, în termeni mai puțin dramatici, experiențe prost interpretate, prost descrise, prost înțelese sau prost analizate. Aceasta nu înseamnă a spune că o experiență descrisă ca religioasă (sau de contact cu supranaturalul) este întotdeauna rău înțeleasă; pur și simplu e de precizat că aceasta poate constitui o posibilitate.

Explicarea experiențelor religioase

De asemenea, uneori se susține că singura cale de a explica producerea experiențelor religioase este postularea unui anumit tip de cauzalitate supranaturală. Această pretenție nu este ușor de evaluat. În primul rând, de cele mai multe ori nu avem la îndemână o explicație a felului în care oamenii gândesc ceea ce gândesc, simt ceea ce simt și, în general, a modului în care au viața interioară pe care o au. Aceasta este o evidență în cazul marilor artiști. Noi nu știm exact de ce sau cum Shakespeare a conceput toate incredibilele sale versuri. („Pentru că a fost un geniu", pare o pseudo-explicație bicisnică). Dar asta nu ne con-

duce (mai riguros, nu ar trebui să ne conducă) la postularea unui miracol în cazul lui Shakespeare sau la sugestia că Dumnezeu l-a inspirat în mod direct. Nu putem elabora o explicație pur naturală nici în cazul unui mare astist precum Shakespeare, nici în cazul experiențelor religioase, sau așa-zis religioase.

Religia, într-o formă sau alta, continuă să joace un rol important în viața oamenilor și, așa cum am văzut, a inspirat mii de pagini de reflecție filosofică. (Ar trebui să ne reamintim că filosofia se concentrează pe un număr relativ mic de concepte generale și nu caută să ia locul unor studii mai detaliate ale unor forme religioase). Cele mai multe discuții pe teme de religie din interiorul filosofiei au loc în jurul următoarelor subiecte: (1) cum se leagă angajamentul religios (caracterizat de fundarea pe credință și revelație) de raționalitate; (2) dacă limbajul religios are sens cognitiv; (3) cum ar trebui conceput Dumnezeu; (4) dacă existența lui Dumnezeu poate fi demonstrată rațional; (5) dacă existența răului este o problemă pentru teism; (6) dacă este posibil ca oamenii să aibă suflete nemuritoare și (7) ce se înțelege prin „experiență religioasă".

Abordând aceste subiecte, filosofii religiei trebuie să se distanțeze de orice angajament religios personal pentru a examina limbajul religios într-un mod neutru și corect. În zona religiei, ca și în orice altă zonă de interes, filosoful nu poate să atribuie limbajului familiar un sens cognitiv.

În sfârșit, filosoful nu poate să plece de la presupoziția că susținerile religiei sunt adevărate; orice ar fi, ceva poate fi crezut de mulți oameni și totuși să se dovedească fals. Filosoful trebuie să ia în calcul și dacă există probe pentru dogmele centrale ale religiei – în particular pretenția că există Dumnezeu – și dacă există argumente care ar convinge oamenii raționali că pretențiile religiilor sunt adevărate. Bineînțeles, întotdeauna trebuie să ne reamintim că o opinie poate fi adevărată deși nu avem nici o probă care să o susțină și nici un argument care să o întemeieze.

Recomandări de lectură

Încă o dată, lecturile de mai jos pot începe profitabil cu *Encyclopedia of Philosophy*. Articolele relevante apar sub următoarele titluri: „Religion"; „Religious, Naturalistic Reconstruction of"; „Religion, Philosophy of"; „Religion, Psychological Explanations of"; „Religion and Morality"; „Religion and Science" și „Religious Language". De văzut și „Cosmological Argument for Existence of God"; „Ontological Argument for the Existence of God"; „Teological Argument for the Existence of God" și „Religious Experience Argument for the Existence of God". Există și articole cu temele *agnosticism, ateism* și *teism*. În *The Handbook of Western Philosophy* vezi „Philosophy and the Existence of God" și „The Philosophy of Religion".

În cele ce urmează aveți o bună selecție a cărților relativ fundamentale în domeniile filosofiei religiei și naturii religiei ca atare: *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion* a lui Mircea Eliade, tradusă de Willard R. Trask (1959); *Philosophy of Religion* (1965) de John E. Smith; *The Religious Experience of Mankind* (1969) de Ninian Smart; *Philosophy of Religion*, editată de Steven M. Cahn în 1970; *The Philosophy of Religion*, editată de Basil Mitchell în 1971; *What Is Religion?* de Paul Tillich, tradusă de James Luther Adams în 1973; *The Science of Religion and the Sociology of Knowledge: Some Methodological Questions*, de Ninian Smart (1973); *Thinking About Religion: A Philosophical Introduction to Religion* (1979) de Richard L. Purtill; *Contemporary Philosophy of Religion*, editată de Steven M. Cahn și David Shatz (1982); *Exploring the Philosophy of Religion* de David Steward (a doua ediție, 1988); *Philosophy of Religion* (1988) de William J. Wainwright; *Philosophy of Religion*, de John Hick (ediția a patra, 1990). Marea parte a cărților înșiruite mai sus au capitole referitoare la credință și raționalitate. O lucrare mai specializată pe acest subiect ce poate fi savurată de un student începător este cartea lui George I. Mavrodes, *Revelation in Religious Belief* (1988).

În continuare aveți o listă a unor cărți ceva mai avansate, în legătură cu natura lui Dumnezeu, dovezile și contradovezile în sprijinul existenței sale, precum și cu problemele ridicate de limbajul religios. (Subiectele sunt grupate împreună, de vreme ce de obicei sunt tratate împreună). *God and Philosophy* (1941) de Etienne Gilson; *Language, Logic and God* (1961) de Frederik Ferre; *Metaphysics and Religious Language* (1964) de Frank B. Dilley; *New Essays in Philosophical Theology*, ed. de Anthony Flew și Alasdair MacIntyre (1964); *God and the Soul* (1969) de Peter Geach; *The Five Ways: St. Thomas Aquinas Proofs of God's Existence* (1969) de Anthony Kenny; *Talk of God*, ed. de G. N. A. Vesey (1969); *God and Timelessness* (1970) de Nelson Pike; *The Presumption of Atheism* (1976) de Anthony Flew; *The God of the Philo-*

sophers (1979) de Anthony Kenny; *The Miracle of Theism: Arguments For and Against the Existence of God* (1982) de J. L. Mackie; *Reason and Religion: Essays in Philosophical Theology* (1987) de Anthony Kenny și *The Concept of God*, ed. în 1987 de Thomas V. Morris.

Theology and Intelligibility (1973) a lui Michel Durrant merită o mențiune specială ca una din puținele cărți ale unui filosof contemporan ce ia în discuție Trinitatea.

În „problema răului" sunt de ajutor *God and Evil*, ed. de Nelson Pike (1964); *Providence and Evil* (1977) de Peter Geach; și *Facing Evil: Light in the Core of Darkness*, ed. de Paul Woodruff și Harry Wilmer (1988).

Lecturile următoare, din zona experienței mistico-religioase (care cuprinde și categorii precum sfântul și sacrul) ar putea începe cu *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness* (1955) de Evelyn Underhill; *The Idea of the Holy*, de Rudolf Otto, tradusă de John W. Harvey (1958); *Mysticim, Sacred and Profane* (1961) de R. C. Zachner; *Mysticism East and West: A Comparative Analysis of the Nature of Mysticism* de Rudolf Otto, trad. în 1970 de Bertha L. Bracey și Richenda C. Payne; și *Exploring Mysticism* (1975) de Frits Staal. Clasica *The Varieties of Religious Experience* a lui William James (1902, multe reeditări) rămâne unul dintre cele mai bune studii ale experienței religioase.

Două cărți de mici dimensiuni pe subiecte indicate de titlurile lor sunt *Survival and Disembodied Existence* (1970) de Terence Penelhum și *The Concept of Miracle* (1970) de Richard Swinburne. În fine, trebuie evidențiată *The Nature of Necesity* a lui Alvin Plantinga (1974). Aici, Plantinga ne oferă ceea ce el consideră o versiune de succes a argumentului ontologic. Există și o foarte sofisticată dezbatere pe tema „Bine, Rău și metafizica libertății".

CAPITOLUL 9

Estetica

Estetica se ocupă cu problemele conceptuale ce se nasc în legătură atât cu obiectele naturale frumoase, precum munții sau apusurile de soare, cât și cu opere de artă precum picturile sau simfoniile. Prin urmare, este mai cuprinzătoare decât filosofia artei, ce are de-a face exclusiv cu artefactele (obiecte construite de om). Prima problemă ce trebuie pusă este dacă munții și apusurile și picturile și simfoniile formează o clasă omogenă cu proprietăți comune semnificative. Însă nu putem răspunde adecvat acestei întrebări fără să ne punem și o altă întrebare: dacă operele de artă însele alcătuiesc o clasă de sine stătătoare. Cu alte cuvinte, au toate artefactele ce sunt opere de artă proprietăți comune importante (sau netriviale)?

Cei care răspund negativ susțin că termenul operă de artă este un concept de tipul asemănare de familie. Conform acestui punct de vedere, operele de artă, în uriașa și ireductibila lor varietate, dau la iveală modalități complexe de intersectare în asemănări și deosebiri. Ceea ce intră în categoria artei depinde, cel puțin în parte, de deciziile, variabile istoric, cu privire la cum anume ar trebui evaluate asemenea similarități și diferențe. Conform perspectivei extreme, părțile interesate – deseori, cu un interes pur economic – de ceea ce va fi considerat operă de artă, se angajează într-un tip sau altul de negociere

BABEŞ-BOLYAI UNIVERSITY LIBRARY

relativ la apartenența unor entități la această categorie, cu pretențiile corespunzătoare, cu polemicile și compromisurile de rigoare. Ipoteza că muzeele, galeriile, criticii cu autoritate și instanțele asemănătoare sunt cele care stabilesc efectiv ce va fi și ce nu va fi operă de artă este cunoscută ca teoria instituțională a artei.

Totuși, majoritatea filosofilor artei nu acceptă o abordare pur istorico-sociologică a ceea ce ajunge să fie considerat operă de artă. Deși operele de artă formează o foarte diversă categorie, ar putea exista încă trăsături comune importante. Facem următoarele sugestii:

(1) Toate operele de artă pot „pretinde" să fie privite cu o atitudine specială: aprecierea dezinteresată. Mai mult, ne plac operele de artă chiar dacă recunoaștem că ele nu servesc prin sine nici un scop practic.

(2) Toate operele de artă au anumite trăsături formale specifice. Forma estetică este un concept dificil – de fapt, un concept ce pretinde tot efortul de care suntem capabili pentru definirea lui verbală; cu toate astea, pentru fiecare tip de artă recunoaștem instanțe ale formei estetice.

(3) Toate operele de artă sunt susceptibile să dea naștere unor anumite experiențe speciale, numite trăiri estetice.

(4) Toate operele de artă pot produce un tip special de plăcere celor care le agreează.

(5) Toate operele de artă pot fi surse ale unui anumit gen de cunoaștere.

Toate aceste ipoteze nu sunt incompatibile; de fapt, ele pot fi toate corecte. Într-adevăr, ele pot alcătui o explicație unitară pentru marea importanță pe care o acordăm artei.

În timp, au fost avansate alte câteva concepte menite să explice natura artei. Teoriile imitației (mimesis), pretind că evaluăm operele de artă în funcție de succesul pe care-l au ca imitații particulare ale naturii. Teoriile expresiei pretind că evaluăm operele de artă ca expresii particulare efective ale sentimentelor noastre celor mai adânci. (De fapt, fiecare dintre aceste teorii surprind câte un aspect al artei.)

În fine, se pune și problema obiectivității gustului. E clar, nu toți oamenii agreează aceleași opere de artă. Există totuși un standard obiectiv conform căruia cineva ar trebui să aleagă X și nu Y? Poate fi cineva criticat pentru că îi place Y și nu X? Nu toți filosofii artei răspund la fel acestor întrebări.

Estetica și filosofia artei

Etimologie

Termenul *estetică* provine din grecescul *aistheton*, însemnând capabil de a fi perceput de simțuri. Totuși, a fost introdus ca termen filosofic modern de abia în 1750, de către A. G. Baumgarten (1714-1762). Așa cum Baumgarten a folosit termenul, estetica este știința cunoașterii induse de simțuri (așa-numita cunoaștere senzorială), prin contrast cu logica sau știința cunoașterii indusă de gândirea pură (așa-numita cunoaștere intelectuală). Baumgarten a susținut și că estetica are ca scop frumosul, în timp ce scopul logicii este adevărul. Aceasta este ideea din care derivă utilizarea modernă tipică a termenului *estetică*.

Cuvântul *artă* a însemnat la origine îndemânare, abilitate, meșteșug, corespunzând grecescului *techné* (de unde derivăm cuvintele *tehnic* sau *tehnică*). În lumea antică, o „operă de artă" era pur și simplu un obiect a cărui producere necesita îndemânare sau calificare. Numai gradual și începând cu mijlocul secolului XVII, „operă de artă" a început să însemne „operă de *înaltă* artă", „artă prin excelență". Ca parte a aceluiași proces istoric, „artistul" în calitate de creator autonom a ajuns să fie distins de „artizan", sau „meșteșugar", care își exercită îndemânarea doar pentru a satisface cererile clienților săi.

Obiecte naturale și artefacte

Obiectele care se ivesc natural, precum roci, cristale sau cochilii marine, și un spectru larg de aspecte naturale precum munții, norii și cascadele sunt experimentate de mulți oameni ca plăcute („plăcute la vedere") sau chiar – mai ales în cazul unor fenomene de amploare – înălțătoare sau sublime. Acest tip de apreciere și agreare a naturii este evident deosebită de perspectiva strict practică care percepe rocile ca material de construcție, scoicile ca sursă de hrană și tot așa... Interesul nostru *nonpractic* (sau *dezinteresat, contemplativ*) pentru natură este similar cu cel pe care-l avem în cazul acelor artefacte ce sunt opere de artă. (De observat că *dezinteresat* este utilizat de obicei în estetică drept termen tehnic însemnând nonpractic.)

Artefactele pot fi împărțite în trei clase generale: (1) utile din punct de vedere practic, dar fără să producă și plăcere dezinteresată; (2)

și utile, și plăcute în mod dezinteresat; (3) care produc plăcere estetică, dar nu au nici o utilitate practică.

Obiecte naturale și opere de artă

De vreme ce obiectele naturale, fenomenele de amploare ale naturii și operele de artă se aseamănă prin a fi foarte plăcute într-un mod dezinteresat, ar părea că o singură categorie – „esteticul" – ar trebui să le cuprindă pe toate. Totuși, există mai multe argumente care deschid o altă cale:

(1) Operele de artă pot exprima idei sau sentimente, dar natura nu.

(2) Operele de artă – asemănător propozițiilor și spre deosebire de obiectele naturale – pot avea un *înțeles*. Ceea ce ar putea fi probabil spus mai clar astfel: operele de artă, asemănător propozițiilor și deosebindu-se de obiectele naturale, pot încorpora *intenții de comunicare*. Citind o poezie, suntem îndrituiți să întrebăm „Ce vrea să ne spună?". Bineînțeles, nu suntem în măsură să punem o asemenea întrebare privind un nor sau o cascadă.

(3) Operele de artă pot imita natura (și sunt apreciate pentru asta), dar natura nu poate imita natura.

(4) O categorie unitară a esteticului a fost susținută prin respingerea ideii de plăcere dezinteresată. Istoria artei ne arată, se argumentează deseori, că tablourile, de exemplu, sunt aproape întodeauna valorificate în scopuri practice precum impulsionarea devoțiunii religioase, creșterea prestigiului proprietarului sau ca investiții. Totuși, tot ceea ce demonstrează acest argument este că opera de artă poate cădea în categoria hibridă a utilului și concomitent plăcutului estetic – exact acea categorie în care intră toate acele obiecte naturale care pot fi utile și agreabile.

„Opera de artă" – concept de tipul asemănare de familie

Diversitatea

Filosofii au fost de multe ori acuzați pentru că au căutat mai multă unitate decât afișează obiectele asupra cărora meditează. Nicăieri

acuzația nu este mai plauzibilă decât în cazul operei de artă. Ideea conform căreia este fundamental greșit să căutăm un concept unitar (definit prin câteva proprietăți comune) se bazează pe evidenta diversitate a operelor de artă. Există o mulțime de tipuri și categorii de opere de artă. Să considerăm următoarea scurtă listă de perechi: romane și simfonii, sculpturi și sonate pentru pian, picturi și versuri de dragoste, balet și acuarelă. Mai mult, în interiorul fiecărei categorii există o mare diversitate. Considerând picturile, de exemplu: unele sunt concepute să relateze întâmplări. Altele sunt concepute pentru a da informații vizuale detaliate cu privire la un singur obiect. Unele arată realități cotidiene, în timp ce altele înfățișează lumi pur imaginare și totalmente fantastice. Unele tablouri iau în considerație culorile reale ale obiectelor, iar altele folosesc culorile pentru a induce reacții emoționale, și acestea foarte diverse. Lista poate fi serios extinsă.

Argumentul în sprijinul diversității poate continua: nu este adevărat nici măcar că picturile tind să producă plăcere dezinteresată. Deși mulți dintre gânditorii mai vechi – de exemplu, cei care au vorbit despre artă în secolul al XVIII-lea – au susținut că arta ar trebui să producă plăcere, mulți dintre contemporani (artiști sau nu) resping această idee. Un pictor modern ar putea dori ca tablourile sale să fie tulburătoare, provocatoare, dureroase, neliniștite, dezechilibrate, să supere, să întristeze și nu să fie frumoase, drăguțe și plăcute ochiului. Toate acestea duc la paradoxul contemporan caracteristic: „Îmi plac tablourile lui X pentru că sunt întristătoare" sau „Îmi plac romanele lui Y pentru că sunt neliniștitoare".

Evaluarea argumentului diversității

Ar trebui să tragem concluzia că „operă de artă" este un concept de asemănare de familie grupând obiecte istoric înrudite dar fundamental deosebite? Nu toți filosofii artei răspund la fel acestei întrebări. Evident, diversitatea este foarte importantă, mai ales când ne reamintim că vorbim despre artefacte ce ar putea primi statutul de „operă de artă", *oricând* și *oriunde* ar fi produse. În următoarele cinci subcapitole vom trece în revistă încercările de a stabili unitatea în ciuda evidentei diversități; cu alte cuvinte, vom vedea care sunt trăsăturile comune propuse operelor de artă.

Operele de artă: trăsături comune

Atitudinea estetică

Interesul dezinteresat

Chiar dacă admitem că nu toate operele de artă sunt plăcute dezinteresat, putem încă pretinde că ele sunt cu toate „interesante într-un mod dezinteresat". Primul lucru de spus aici este că utilizarea expresiei *interes dezinteresat* nu este o contradicție în termeni. Putem distinge interesele practice – am nevoie sau doresc obiectul O pentru că-l pot folosi pentru a face ceva de care am nevoie sau doresc să fac – de cele pure, care nu privesc vreun interes. Din moment ce unii oameni susțin că ideea de interesare pură este încărcată de mister, nedeterminare, următoarea comparație ar putea ajuta. Interesul pur este precum curiozitatea fără temei: de multe ori căutăm să știm ceea ce realmente nu avem nevoie să știm. Pentru mulți dintre noi, bârfele cu privire la viața intimă a starurilor de cinema furnizate de ziare și reviste ne fac să înțelegem deosebirea.

Atitudinea estetică

Pentru a evalua interesul dezinteresat reprezentat de ceva este necesară o abordare potrivită – aceasta este cunoscută ca *atitudine estetică*. Aceasta este, simplu, atitudinea pe care o avem când ne interesează ceva fără a fi presați de interese practice. Fiecare a avut probabil ocazia să-și asume atitudinea estetică, deși poate fi, de asemenea, cultivată deliberat.

Probabil, este adevărat și că atitudinea estetică – cel puțin într-o formă susținută – este un lux pe care și-l permit numai acei oameni care au relativ asigurate necesitățile vieții – adică numai aceia care pot măcar să-și ofere scurte răgazuri în activitățile pentru satisfacerea necesităților vitale. Este evident, totuși, că această afirmație este greu de verificat.

Economia perceptuală

Pare adevărat că, atunci când suntem prinși într-o activitate practică, percepem obiectele implicate atât cât să ne îndeplinim scopul propus. Chestiunea recunoașterii celorlalți este un bun exemplu. Privim de

obicei oamenii exact atâta timp cât să-i recunoaștem. Unii soți, presupunând că-și pot recunoaște soțiile, nu-și pot aminti culoarea ochilor acestora. (Pare că aici se manifestă o oarecare diferență în ce privește sexele!.) Acest tip de economie a percepției (deși jenantă în cazul amintit) este în genere un lucru pozitiv. Când adoptăm atitudinea estetică, fie că un obiect ne-o impune, fie că ne-o asumăm deliberat, nu mai suntem dominați de un scop practic care să ne oblige la economia perceptuală. Privim pentru mai mult timp (ceea ce practic ar putea însemna câteva secunde în plus) și luăm aminte la un întreg spectru de trăsături afișate.

Distanța estetică

Termenul *distanță estetică* este folosit pentru a indica suspendarea preocupărilor date de grijile obișnuite, detașare pe care atitudinea estetică o presupune. Adoptând atitudinea estetică ne „distanțăm" de atitudinea practică de zi cu zi. *Distanța estetică* este folosită uneori și pentru a indica anumite proprietăți ale operelor de artă însele care ne determină să ne asumăm atitudinea estetică. De exemplu, piesele de teatru se pun în scenă și încep prin ridicarea cortinei. Comprimarea unui interval lung de timp „real" în câteva ore de durată teatrală generează de asemenea detașarea estetică.

Esteticismul

Artiștii pot fi definiți drept artizani care au capacitatea de a produce artefacte interesante „dezinteresat". Bineînțeles, este potrivită adoptarea atitudinii estetice în ce privește aceste obiecte. Se presupune uneori că, o dată învățată atitudinea estetică relativ la artefactele inutile din punct de vedere practic, înțelese ca opere de artă, o putem extinde și la alte obiecte. Ceea ce se întâmplă, de exemplu, în cazul „apropierii estetice" a artefactelor realizate inițial în scopuri practice. (Aici, *practic* include și obiectele realizate în scopuri religioase.) Se întâmplă și când privim natura *ca și când* ar fi o operă de artă.

Se acceptă în general că există o limită a extensiei atitudinii estetice. *Estetismul* se definește drept o extensie peste limite a atitudinii estetice, iar *estetul* (în general, un termen peiorativ) ca persoana care adoptă atitudinea estetică în situații inadecvate. Un exemplu de la extremă ar putea fi acela a unei persoane stând pe o plajă și privind pe

cineva care se îneacă ca pe un balerin. „Ce interesant își vălurește brațele, ce interesant răsună aceste țipete", își spune estetul. O asemenea persoană ar putea fi vinovată de estetism, așa cum ar putea fi și inginerul care a construit un pod care arată bine, dar care se prăbușește cu primul tren care îl traversează (pentru că a fost mai interesat de cum arată podul decât de structura de rezistență a acestuia).

Forma estetică

Structură și model

Toate obiectele pe care le înregistrăm au o structură sau un model. Chiar și în cazul a ceva descris ca *fără formă* (sau *amorf*), este vorba de fapt de o structură complexă pe care ochiul sau mintea nu o poate cuprinde imediat. Ne interesează structura din varii motive; practic vorbind, unul dintre acestea este că suntem în stare să manipulăm obiectele în strictă dependență de structura lor. Știința studiază structura dintr-un punct de vedere tehnico-cognitiv; este adevărat totuși că anumite structuri ne interesează în mod dezinteresat. *Forma estetică* este termenul general asociat unor asemenea structuri.

Natura formei estetice

Nu există nici o definiție verbală pentru forma estetică. Numai și pentru că *formă* desemnează lucruri diferite în diferite arte. În muzică, forma depinde de cum sunt înlănțuite notele; analiza formei muzicale necesită referirea la chestiuni precum armonie, contrapunct, tempo etc. În pictură, forma este o problemă legată de așezarea pigmenților pe suprafața pânzei. În fine, în sculptură, forma este dată de conturul unui fragment tridimensional de materie.

Și totuși, o problemă mult mai dificilă se ridică în analiza formei estetice. Aceasta poate fi explicată după cum urmează: să considerăm un set de tablouri abstracte (nereprezentaționale), dintre care unele au succes, iar altele nu. Fiecare tablou, apreciat sau nu, este o dispoziție a culorilor în anumite contururi sau forme. Dar numai un tablou de succes va încorpora forma estetică – va avea adică o formă dezinteresat interesată, sau, cum se spune uneori, este apreciată „de dragul ei".

Calitatea de cunoscător

Cei care nu apreciază pictura abstractă s-ar putea să nu facă nici o diferență între specimenele apreciate și cele care nu au succes. Totuși, pentru cunoscători – persoane cu gust educat, experiență vastă și capacități discriminatorii înalte – diferența dintre tablourile bune și cel proaste va fi cât se poate de evidentă. Cu toate acestea, cunoscătorii nu vor fi în stare să demonstreze că picturile preferate sunt superioare altora. Ceea ce nu înseamnă totuși că nu există realmente o diferență între picturile presupuse a produce un interes dezinteresant și celelalte picturi.

A învăța să recunoști forma estetică poate însemna un proces lung, care pretinde o percepție atentă, meditativă și comparativă în cel mai înalt grad. Un proces similar de lectură conduce la calitatea de cunoscător în ce privește operele literare.

Formă/Conținut

O altă modalitate de abordare a conceptului de formă estetică este considerarea contrapoziției standard formă/conținut. Putem distinge, de cele mai multe ori, fie și într-un mod grosier, subiectul unei opere de artă (despre ce este vorba) de modalitatea de tratare a acestuia. De exemplu, în cazul picturii reprezentaționale, putem distinge între ce înfățișează ea și modul în care este realizată. Similar, distingem între mesajul unei poezii și modalitatea în care este transmis.

Ceea ce redă o pânză sau ceea ce ne spune un poem (sau, în general, subiectul unei opere de artă) se numește *conținutul* lor; restul este *formă*. Există dezacorduri serioase în estetică cu privire la întemeierea distincției formă/conținut. Ceea ce este general acceptat este că două opere de artă cu forme diferite nu pot avea același conținut, deoarece forma și conținutul se suprapun parțial. Totuși, putem distinge încă între formă și conținut, într-o manieră relativă, pentru multe opere de artă. La baza acestei distincții putem defini două extreme: filistinismul și formalismul.

Filistinismul

Un *filistin* este o persoană care nu apreciază calitățile specifice ale unei opere de artă – mai simplu spus, ea este opusul unui cunoscător. Un aspect al filistinismului este interesul exagerat pentru subiectul

sau conținutul unui obiect de artă, interes acompaniat de o relativă indiferență față de calitățile sale pur formale, specificul său. Cineva care ar spune „Îmi place orice pictură, numai să reprezinte o pisică" este „vinovată" de această formă de filistinism.

Formalismul

Formalismul este teza după care valoarea unei opere de artă depinde în întregime de calitățile sale formale – adică de forma sa estetică. Conform părerii unui formalist strict, ceea ce face ca sonetele lui Shakespeare să fie capodopere sunt exact trăsăturile ce țin de compoziția lor metrică – adică efectele specifice precum asonanța și aliterația. Din această perspectivă, sonetele ar fi la fel de valoroase dacă s-ar referi la contabilitatea dublă în loc de frumusețea umană, dorință și iubire.

Poziția formalistă este mai plauzibilă pentru unele opere de artă. Dar chiar și în muzică – considerată în general drept cea mai pură, mai abstractă, mai fără referință dintre arte – există de obicei referințe la sentimente generate de lumea reală. Formalismul accentuează de obicei exact acele calități ignorate de filistin, dar ar fi greșit să susținem (precum formaliștii extremiști) că acestea sunt *singurele* calități importante.

Experiența estetică

Experiența comună

Obișnuim să clasificăm experiențele pe baza simțurilor implicate în producerea lor: vederea produce experiențe *vizuale*; auzul, experiențe *auditive*; mirosul, experiențe *olfactive*; iar gustul produce experiențe *gustative*, așa cum pipăitul are ca rezultat experiențele *tactile*.

Trei observații fundamentale au semnificație pentru acest cadru:

(1) Experiența în totalitate, în orice moment dat de timp, este de obicei fuziunea, sinteza mai multor tipuri de experiență senzorială.

(2) Ceea ce experimentăm depinde nu numai de obiectele existente în mediul înconjurător, ci și de propriul nostru interes, ori atenție, care sunt selective.

(3) Ceea ce experimentăm depinde de abilitățile noastre intelectuale – de capacitatea noastră de a interpreta și clasifica.

Pentru că obiectele pătrund în și părăsesc mediul nostru înconjurător într-un mod esențial haotic și neplanificat, experiența comună

este fragmentară, cu experiențe întrerupte continuu de altele noi. Fragmente importante din viața noastră constau din experiența dezmembrate, insatisfăcătoare și esențial nearmonioase, în timp ce chiar ocazionalele experiențe intens plăcute sunt doar bucățele, fragmente ale amestecului general.

Arta ca experiență senzorială

Operele de artă sunt concepute să producă experiențe satisfăcătoare. Prin rezultate, un pictor este constructorul unui mecanism pentru producerea de experiențe vizuale. Bineînțeles, pictorul are nevoie de cooperarea unui privitor capabil să asume o atitudine estetică și să dea un răspuns adecvat produsului pictorului. Doi oameni privind o singură pictură din același unghi, cel avantajos, vor avea cu aproximație aceeași experiență vizuală (la aceeași acuitate). Totuși, unul ar putea avea o atitudinea estetică, iar celălalt nu; altfel spus, unul vede vopseaua distribuită ca formă estetică, celălalt, nu.

Același lucru este adevărat și în cazul altor arte. Doi oameni aflați într-o stare de concentrare vor auzi aproape aceeași succesiune de sunete. Totuși, pentru unul acele sunete se pot organiza în structuri muzicale apreciate în întregime, timp în care pentru celălalt auditor aceleași sunete pot să nu însemne mai mult decât un zgomot întrucâtva plăcut, dacă nu chiar iritant.

Selectarea artei

Perceperea noastră a operelor de artă are loc în lumea obișnuită și trebuie să facă față unui „zgomot de fond" bruiant. De ce atunci nu devin experiențele estetice parte a confuziei tipice experiențelor comune? În primul rând, lumea este câteodată atât de „zgomotoasă" încât a avea experiențe estetice devine de-a dreptul imposibil. Totuși, există anumiți factori separați (deși complementari) care ne ajută să ne asumăm experiențele estetice:

(1) Bariere fizice în fața „zgomotului de fond" sunt construite în locuri speciale în care arta este „trăită". Cel mai bun exemplu este antifonarea unei săli de concerte.

(2) Există o mulțime de modalități convenționale de a izola operele de artă de însoțitorii lor perceptuali. Cel mai bun exemplu aici este rama unui tablou, care ne ajută să ne con-

centrăm atenția vizuală împiedicând ochiul să alunece peste peretele adiacent tabloului.

(3) Tot ceea ce are calitatea de a interesa pur (dezinteresat) ne atrage atenția în detrimentul lucrurilor de un interes comun sau fără nici un interes pentru noi. O categorie specială de experiențe este cea a experiențelor *sexuale*. Având proprietatea de a ne fascina, de a exercita un magnetism aparte, experiențele sexuale nu au rival printre celelalte experiențe, cu excepția acelor intense trăiri religioase denumite experiențe mistice. Totuși, de bine, de rău, lumea reală nu pune prea des în competiție directă experiențele estetice cu cele sexuale.

Plăcerea estetică

Experiență și plăcere

Suntem mulțumiți de fiecare dată când dorințele nu sunt satisfăcute, un plan este îndeplinit sau un țel este atins. Totuși, „a fi mulțumit" (ceea ce aparține conștiinței succesului) ar trebui deosebit de „a resimți plăcere". Mâncând o înghețată, privind un tablou și plimbându-ne pe o pajiște într-o zi superbă sunt exemple de experiențe care (câteodată, pentru unii oameni) înglobează în sine plăcere. Cu alte cuvinte, nu ar trebui să gândim plăcerea ca pe o consecință separată a acestor experiențe. Deși oamenii spun câteodată că „vor plăcere" și deși ideea maximizării plăcerii este parte integrală a unor forme de utilitarism, ceea ce oamenii vor de fapt sunt plăceri particulare ce nu pot fi separate de experiențele concrete ce le înglobează.

Câte feluri de plăcere există? Singurul răspuns plauzibil pare a fi acela că există atâtea tipuri diferite de plăcere câte tipuri diferite de experiențe plăcute. Plăcerea de a mânca un cornet de înghețată cu ciocolată este diferită de aceea de a mânca o înghețată de căpșuni. Plăcerea de a privi un tablou de Rafael nu este aceeași (în termenii a ceea ce este experimentat realmente) cu aceea de a privi un tablou de Veronese. Nici plăcerea de a privi Portretul lui Baldassare Castiglione de Rafael nu este aceeași ca privitul *Madonnei Sixtine*.

Conceptul de plăcere estetică

Conceptul de plăcere estetică ar trebui privit probabil ca un concept al asemănării de familie. Toate diferitele plăceri pe care le încercăm experimentând operele de artă (sau natura ca și când ar fi operă de artă) alcătuiesc clasa plăcerilor estetice. Unii filosofi ai artei – mai ales cei care aderă (într-un anumit grad) la formalism – definesc plăcerea estetică cu mai multă strictețe, ca plăcere trăită experimentând forma estetică. Este fără îndoială corectă accentuarea plăcerii resimțite relativ la forma estetică drept caracteristica principală a experimentării operei de artă; dar ar trebui să ne amintim că o asemenea plăcere se combină în mod natural cu cea legată de conținut sau de subiect. Un „purism" care încearcă să separe aceste plăceri este probabil imposibil și cu siguranță nenecesar.

Cunoașterea estetică

Învățând din artă

Înainte de epoca fotografiei, mare parte din informațiile noastre cu privire la cum arătau lucrurile aflate la distanță în timp și spațiu surveneau din desene și picturi. Asemănător, poeziile, piesele de teatru și romanele constituiau o sursă bogată de cunoaștere despre gândurile și sentimentele epocilor în care au fost produse. Ele pot constitui și principala sursă a înțelegerii psihologice a celorlalți în afara întâlnirilor directe (în ciuda existenței unei științe psihologice). O parte din plăcerea resimțită în operele de artă este pur și simplu plăcerea de a învăța, aceea a satisfacerii curiozității. Totuși, a considera că rațiunea de a exista a artei este aceea că poate fi o sursă de cunoaștere este general privită ca o înțelegere defectuoasă, ca o formă de filistinism. Acesta este cazul mai ales atunci când cunoașterea este de așa natură că o putem obține (cum se întâmplă deseori) pe alte căi decât experiența artistică.

Cunoașterea dependentă de artă

Se ridică întrebarea dacă există un tip de cunoaștere ce poate fi obținută exclusiv experimentând operele de artă. Există cel puțin unele dovezi că arta ne furnizează cunoștințe certe despre lume pe care nu le putem obține pe alte căi. De exemplu, un portret reușit ne oferă acce-

sul către interioritatea subiectului lui, ceea ce nu se întâmplă la o analiză ocazională a personajului viu. Portretul funcționează (când e cazul) ca un fel de condensare a sinelui psihologic în formă vizibilă. Pictorii ne învață să vedem lumea – cu acuratețe și dezinteresat – astfel încât (chiar dacă este adevărat că putem obține forme de cunoaștere vizuală subtile și precise prin observație directă) capacitatea de a observa nu ar fi existat nicicând fără pictură.

Cunoașterea operelor de artă

Parte din ceea ce învățăm prin operele de artă am putea învăța și pe alte căi; parte din ce învățăm prin operele de artă nu ar fi putut fi învățat altminteri. Mai există încă o categorie a cunoașterii căreia i se potrivește în sens strict numele de „cunoaștere estetică": cunoașterea operelor de artă în sine. De exemplu, fără portretul lui Baldassare Castiglione pictat de Rafael nu am fi avut nici o idee despre Renaștere; în plus, cunoștințele noastre generale (vizuale) despre „tipurile" renascentiste ar putea fi minore. Dar *Portretul lui Baldassare Castiglione* de Rafael este prin sine un obiect deosebit, un aport în lume, care este bine să-l cunoașteți direct (sau cel puțin așa este considerat la scară largă). Formaliștii ar putea accentua cunoașterea trăsăturilor formale ale picturii, dar întregul set de proprietăți ale acesteia, ca obiect în integralitatea sa, ajunge să fie cunoscut prin experiența noastră estetică și perceptuală.

Interesul nostru pentru oameni sau opere de artă este – în termenii lui John Dewey (1859-1952) – mai degrabă *consumativ* decât *instrumental*, o chestiune de plăcere mai mult decât una de utilitate.

Care este scopul artei

De unde importanța artei?

La întrebarea de ce artei i se dă atâta importanță putem răspunde în mai multe feluri, de vreme ce nu toți cad de acord cu privire la ceea ce face de fapt arta (la ceea ce ar trebui să facă). Putem da totuși un răspuns cât de cât larg acceptat combinând cele cinci idei mai sus redate – trăsăturile comune ale artei – într-o singură perspectivă explicativă.

Atitudinea estetică

Mulți oameni sunt capabili să se distanțeze de grijile și preocupările cotidiene și să devină *dezinteresat interesați* și de anumite trăsături ale mediului lor sau de anumite obiecte. Indiferent dacă acest lucru survine natural la toți oamenii sau se învață de către unele persoane ca membre ale unor culturi particulare, nu există nici o îndoială că anumiți oameni își asumă *atitudinea estetică*. Atitudinea estetică – cea a interesului dezinteresat – este cea potrivită să se îndrepte către operele de artă, de vreme ce acestea sunt exact acele artefacte interesante în mod dezinteresat. Observați cum categoria operelor de artă, astfel definită, va include și acele artefacte în mod expres construite pentru a produce un interes dezinteresat, și alte produse de meșteșug, indiferent de scopul lor original, estimate și apreciate acum prin ele însele.

Interesul. A spune că ceva suscită *interesul* este înțeles de obicei ca o instanță care îi diminuează prin sine valoarea, de vreme ce *interesat* este un adjectiv folosit deseori atunci când oamenii nu intenționează să facă un compliment, ci dimpotrivă. Cu toate acestea, ar trebui să subliniem cât de important este de fapt interesul sau a fi interesat. Probabil că putem demonstra aceasta luând în considerare opusul – plictiseala.

Nimic nu este mai rău decât plictiseala. Dacă totul ar fi plictisitor și nimic interesant, viața nu ar merita trăită. Unul dintre lucrurile care face ca viața să merite trăită și îi dă sens este existența interesului. Și operele de artă au importanță pentru că ele ne interesează în cel mai pur mod, mai necondiționat de scopuri particulare.

Forma estetică și experiența estetică

Suntem interesați de operele de artă din mai multe motive. Unele pot fi cumpărate și vândute profitabil. Altele pot fi expuse pentru a-i impresiona pe oameni cu avuția, poziția noastră socială sau/și gustul nostru. Unele opere venerabile pot fi studiate pentru informațiile pe care le poartă despre epocile trecute, în timp ce unele opere contemporane pot fi studiate pentru a extrage indicii despre ceea ce înseamnă azi viața.

Totuși, din punctul de vedere al esteticii, toate aceste considerații sunt secundare. Ceea ce este primordial (deși neavând importanță exclusivă) este experimentarea directă a operelor de artă însele. Fiecare operă de artă provoacă o experiență calitativ distinctă. Unul dintre

lucrurile pe care le experimentăm în contact cu o operă de artă este *forma* sa *estetică* – aspecte ale structurii sale (perceptibile, apreciabile) relevante din punct de vedere estetic.

Plăcerea estetică și cunoașterea estetică

Experiența noastră a artefactelor dezinteresat interesante (sau a obiectelor naturale frumoase) este pasibilă de a provoca plăcere; este tipul de experiență pe care vrem să o avem ca atare. În timp ce multe dintre plăcerile vieții sunt scurte și/sau aducătoare de prejudicii pe termen lung, plăcerile estetice au o durată relativ lungă și nu atrag după sine consecințe negative. Chiar dacă nu am învăța nimic din operele de artă ele ar avea o valoare neștirbită. De fapt, noi învățăm despre lume prin intermediul experimentării operelor de artă; mai mult decât atât, operele de artă sunt prin sine obiecte ale unui important tip de cunoaștere directă.

Importanța operelor de artă

Nu toate operele de artă sunt la fel de importante. Unele joacă totuși un rol important în viața umană, furnizând atât experiențe plăcute în sine, cât și experiențe cu semnificație cognitivă, pentru cei care-și asumă atitudinea estetică. Prin forma sa estetică, o operă de artă este concepută pentru a fi trăită dezinteresat, a produce plăcere și a aduce beneficii cognitive. De aceea este importantă arta, și este valabil pentru toate operele de artă, cât de variate ar fi ele. În plus, filosofii au menționat alte două trăsături care joacă un rol important în aprecierea unei opere de artă: imitația și expresivitatea.

Imitația

Termenul grecesc *mimēsis*, acum parte a oricărei limbi moderne, înseamnă imitație sau reprezentare. În extrem de influenta lucrare *Poetica*, Aristotel definește tragedia ca *mimēsis* al unor anumite acțiuni ori caractere umane; începând cu epoca sa, s-a susținut pe scară largă că principala funcție a operelor de artă este aceea de a imita realitatea. Din aceeași perspectivă, un artist este persoana care are îndemânarea să imite realitatea, să facă „copii" plauzibile ale ei. În formă extremă, cea mai bună formă de artă ar fi aceea care ne-ar „păcăli" că *este* realitate.

Legat de aceasta, cineva și-ar putea aminti de remarca istoricului roman Plinius cu privire la pictorul Zeuxis, care „producea tabloul unor struguri cu atâta îndemânare că păsările aterizau pentru a mânca din via pictată". (Sigur că păsările erau incapabile de o atitudine estetică.) Oamenii încă evaluează picturile, sau alte opere de artă, pentru că sunt realiste, „ca-n viață".

Importanța imitației. Nici un filosof contemporan al artei nu crede că imitația, sau crearea unei iluzii bune este o condiție necesară sau suficientă pentru conceptul de „operă de artă". Un artefact – de exemplu, o fotografie obișnuită – poate fi mimetic fără să fie o operă de artă; altul – de exemplu o pictură abstractă – poate fi operă de artă fără a fi caracterizat de mimetism. Deși este greșit să definim operele de artă în termeni de mimesis sau *reprezentaționalitate*, nu e nevoie să negăm în întregime valoarea imitației. Așa cum a observat Aristotel, oamenilor le place să imite sau să asiste la imitații bune. Mai mult, artefactele mimetice au forme estetice demne de apreciat. (Acest lucru e adevărat, de fapt, pentru toate marile picturi reprezentaționale ale secolelor trecute.) În sfârșit, operele de artă reprezentaționale vor furniza o cunoaștere care nu ne este la îndemână prin cele non-reprezentaționale.

Expresivitatea

Operele de artă sunt definite câteodată în termenii unor capacități speciale de a exprima sentimente ori idei.

Expresia sentimentelor. Am putea resimți tristețe și – fără a avea vreun talent deosebit – am putea să fim în stare să ne explicăm tristețea rostind doar enunțul „sunt trist". Într-adevăr, unii scriitori disting asemenea simple afirmații (sau aserțiuni) de expresie. Din acest punct de vedere, „sunt trist" ar însemna afirmarea tristeții și nu expresia ei. Pentru a fi caracterizată ca expresie este necesară cristalizarea sentimentului de tristețe într-un mod deosebit de viu, care să captiveze atenția. Astfel, poezia, conform punctului „expresionist" de vedere, nu este valoroasă pentru că inventează sentimente noi, ci pentru că inventează modalități noi de a exprima anumite sentimente pe care le resimțim cu toții. De exemplu, resimțim plăcere (ca și un fel de claritate) văzând că ceea ce simțim este prezentat cu precizie verbală și putere de evocare.

Sigur, nu există cerința de a realiza expresia în cuvinte: tablourile exprimă sentimente pe care le recunoaștem ca atare fără a le putea verbaliza, lucru adevărat în aceeași măsură și despre muzică.

Expresia ideilor. Cele mai multe idei pot fi asertate direct. De exemplu, ideea după care ființele umane se află în voia sorții poate fi transpusă simplu, spunând: „Oamenii se află în voia sorții". Romancierul Thomas Hardy, printre alții, a exprimat aceeași idee prin crearea unor scenarii care înfățișează lenta, dar sigura desfășurare a evenimentelor în sensul destinului. Bineînțeles, ar fi greșit să ne închipuim că ideea exprimată de o poezie, o piesă de teatru sau un roman este un mesaj *extractibil* (ce poate fi enunțat separat). Într-adevăr, Hardy exprimă ideea destinului implacabil; totuși, ideea lui despre soartă și despre cum ne constrânge ea este la fel de complicată ca romanele înseși.

Înțelese ca exprimând idei, operele de artă pot fi considerate ca având o semnificație. Și semnificația, se susține uneori, este exact ceea ce teoriile formalismului strict încearcă să respingă.

Evaluarea teoriei expresiei. Conform teoriei expresiei, tot ceea ce vizează arta este să exprime sentimente sau idei. Sigur că mulți artiști, din literatură sau alte domenii, recunosc că exprimă idei și/sau sentimente. Ceea ce arta cu siguranță și face, acesta fiind unul dintre motivele valorizării ei. Cu toate acestea, nu este corect să facem din expresivitate o caracteristică definitorie a artei. Țipătul extrem de expresiv al unei persoane în pericol (de exemplu) nu este o operă de artă. Cu alte cuvinte, a fi expresiv nu este o condiție pentru opera de artă.

Avem exemple de opere de artă care să nu fie expresive? Cu alte cuvinte, este expresivitatea o condiție necesară pentru a avea o operă de artă? În sens larg, un pictor ar putea spune că își exprimă întotdeauna gustul – felul cum simte că trebuie combinate culorile, ideea despre ce lucrare trebuie să picteze la acel moment etc. Dar dacă ar fi să-l întrebăm „ce sentiment exprimă tabloul tău?" sau „Ce idee transpune el?", artistul ar putea pretinde că nu exprimă nimic, fie sentiment, fie idee. (Și ar putea avea dreptate.) Am putea rezuma spunând că expresia, expresivitatea, puterea expresivă pot fi importante, dar ar fi o greșeală să echivalăm întreaga artă cu expresia. Aici, ca peste tot, perspectivele reducționiste sunt mai degrabă incorecte.

Obiectivitatea gustului

Varietate

Pare să existe o serioasă varietate în ceea ce oamenii apreciază sau le procură plăcere ori bucurie. Unora le place muzica clasică, altora nu. Unii cheltuiesc sume mari de bani pentru a viziona spectacole de operă, în timp ce alții nu pot fi convinși să intre acolo. Poezia este citită cu entuziasm de unii, iar alții spun „Nu-mi place poezia".

Care este răspunsul teoretic potrivit acestei mari variabilități în valorizare? Puține probleme de estetică au provocat atâtea răspunsuri divergente. Unul neagă pur și simplu ceea ce presupune întrebarea – adică varietatea însăși. Conform acestei poziții diferențele aparente de gust sau preferințe reflectă doar diferențele de contact cu diferite opere de artă, diferențe în capacitatea de a evalua și alți factori „accidentali". Există totuși puțin adevăr aici: până la urmă, opera nu-ți poate plăcea dacă n-ai ascultat sau văzut vreuna, și nu poți citi cu plăcere o poezie dacă nu știi să citești.

Educația estetică

De ce școlile noastre sunt împuternicite (sau trebuie să fie) să educe gustul în artă și muzică? Un punct de vedere înțelege prin aceasta că ele impun maselor gusturi „elitiste" sau „consacrate". O altă perspectivă, mai caritabilă și mai optimistă, vede în școală un multiplicator de opțiuni și o sursă de experiențe sau plăceri estetice. Din păcate, educația estetică ia de multe ori forma „Asta ar trebui să-ți placă, asta ești *așteptat* să apreciezi". Dar unde-i vorba de artă, nu există „trebuie". Nimeni nu are obligația morală (sau de altă natură) să-i placă ceva.

Cu toate acestea, ar putea fi rezonabilă încercarea de a ne dezvolta capacitatea de a ne bucura de ceva. Plăcerea de a te îmbăta, care nu cere o expertiză particulară, ar putea cântări mai greu decât aceea de a asculta o simfonie; totuși, am putea ajunge, din rațiuni bune, să o preferăm pe a doua. Se potrivește unei vieți armonioase, dezvoltă puterile cognitive (fie și pentru că a asculta cu atenție presupune un proces complicat) și nu aduce cu sine riscul unor prejudicii pe termen scurt sau lung.

Fapte și greșeli

Mulți oameni susțin că Shakespeare este cel mai mare dramaturg. Avem de a face cu o chestiune de fapt? Dacă s-ar întâmpla să gândiți că altcineva este cel mai mare dramaturg, ați face o greșeală în sine? Problema filosofică ce se ridică aici este similară cu cea a cognitivismului sau realismului în etică – dacă sau nu există fapte morale. Când se presupune că avem de-a face cu o chestiune de fapt, așteptăm în general un set de instrucțiuni cu privire la încotro și la ce să privim pentru a descoperi despre ce fapte e vorba. Probabil, în cazul judecății despre Shakespeare, ați putea citi toate piesele scrise de toți cei care au scris teatru (pe care le puteți obține) și pe urmă să citiți toate piesele lui Shakespeare. Ați „vedea" atunci că Shakespeare este într-adevăr cel mai mare dramaturg. Dar ar putea să nu fie; ați putea decide acum că Racine este acela.

Poate cineva demonstra realmente, în mod plauzibil, că ați privit într-o direcție greșită și către lucruri greșite? Probabil că tot ceea ce un filosof al artei poate spune cu siguranță este că, dacă există chestiuni de fapt în evaluarea estetică (în particular cea comparativă), atunci oamenii se pot înșela. Altfel spus, dacă o problemă poate fi rezolvată greșit (pentru că nu am dat o soluție corectă), atunci ea este una obiectivă. Și dacă problemele estetice sunt sau nu obiective rămâne o chestiune controversată.

Judecăți și sentimente

Ocazional, oamenii vor spune că, deși admit că artistul A este mai bun decât artistul B, ei îl preferă pe B. Dacă a avea bun gust ar fi pur și simplu o chestiune de a fi corect din punct de vedere cognitiv, oamenii din această categorie ar fi considerați ca având bun gust, de vreme ce este evident că nu fac o greșeală intelectuală. Totuși, nu aceasta presupune bunul gust. Bunul gust presupune de fapt a-l prefera pe A lui B dacă A este într-adevăr mai bun ca B.

Să presupunem că suntem în stare să clasificăm artefactele, cel puțin cu o corectitudine aproximativă, pe baza capacității lor de a furniza experiențe estetice plăcute. Probabil că nu există nici o cale de a cuantifica, pur și simplu pentru că nu avem nici o cale de a reduce plăcerile cantitativ distincte ale diferitelor trăiri stimulate de obiectele de artă la o unitate comună de măsură. Totuși, am putea fi în stare să le

ordonăm în funcție de unele trăsături ale trăirilor plăcute derivabile din ele. Ne-am putea îndrepta atenția către caracteristici precum intensitatea, complexitatea, interesul cognitiv suscitat și perenitatea lor. Am putea considera ca având bun gust persoana ale cărei preferințe, în mare parte, se suprapun clasamentului. Dacă sau nu poate un clasament avea o „poziție obiectivă" rămâne o chestiune controversată. Aceasta ar face mai mult decât să reflecte cât de cât atât prejudecățile general culturale, cât și preferințele personale ale inițiatorului său.

Deși cuvântul estetică acoperă toate problemele conceptuale ce se nasc în legătură deopotrivă cu obiectele frumoase și operele de artă, mare parte din atenția recentă a fost acordată ultimeia. O teorie estetică în sens contemporan ar trebui să explice de ce anumite artefacte au o importanță specială, aproape sui-generis. Ceea ce presupune să răspundem următoarelor întrebări: Ce face dintr-un artefact o operă de artă? De ce sunt operele de artă importante? Nu toți filosofii artei propun răspunsuri identice acestor întrebări. Dar, așa cum am văzut, orice teorie adecvată (și plauzibilă) a „operei de artă" va trebui să țină seama, într-un fel sau altul, de următorii cinci factori:

(1) Oamenii sunt capabili să se arate interesați de obiecte pe care nu le doresc în scopuri practice obișnuite sau de care nu au nevoie. În ce privește strict estetica, ei sunt capabili să-și asume atitudinea estetică.

(2) Operele de artă au anumite caracteristici intern-formale specifice care le fac interesante într-un mod dezinteresat. De exemplu, putem realiza că ne place să privim o anumită pictură datorită formei sale estetice, chiar dacă subiectul ei ar fi unul care ne este relativ indiferent.

(3) În condiții potrivite, suntem apți să experimentăm operele de artă într-o manieră specific satisfăcătoare. Aceasta se numește experiență estetică.

(4) Experiența estetică implică plăcerea. Astfel, orice experiență de care ne bucurăm furnizează o plăcere caracteristică. Prin urmare, existența operelor de artă ne pune la îndemână un spectru larg de plăceri clar distincte.

(5) Operele de artă ne recompensează cognitiv. De aceea arta este deosebită de divertismentul pur. (Ceea ce nu înseamnă a spune că

divertismentul nu e bun și nici că arta nu ar putea însemna și divertisment). Învățăm despre lume prin intermediul artei și câștigăm de asemenea cunoaștere prin „cunoștință" directă cu operele de artă însele. (Asemănător cu faptul de a face noi cunoștințe, cu oameni interesanți, care ne plac.)

Alte două caracteristici sunt decelate tradițional pentru a caracteriza întrucâtva toate operele de artă. În ceea ce o privește pe prima dintre ele, s-a susținut că esența artei este imitația, sau mimesis-ul naturii. În timp ce este fals că aceasta ar fi esența artei, multe opere de artă sunt apreciate și în parte datorită reprezentării cu succes a realității; de asemenea, nu există nici un motiv de a nu-i admira pe artiștii capabili să obțină succesul prin mimetism.

S-a susținut și că esența operelor de artă constă în a exprima sentimente și/sau idei; și există, bineînțeles, un sens în care opera de artă este atât expresia artistului care a dat-o cât și aceea a culturii în care a apărut. Cu toate acestea, este greșit a susține, așa cum fac teoriile expresiei, că principala țintă a fiecărei opere de artă este aceea de a exprima ceva.

Dat fiind că operele de artă constituie o clasă imensă de obiecte și entități extrem de diverse, nici o perspectivă despre acțiunea artei sau despre ceea ce ar conta drept succes artistic și care ar reduce totul la un singur factor nu poate fi corectă.

În sfârșit, nu toată lumea agreează aceleași opere de artă. Dacă oamenii se deosebesc prin gustul lor înseamnă că unii dintre ei sunt, prin urmare, victime ale unei erori? Aceasta este una dintre cele mai dificile probleme în estetică și, din păcate, nu există unanimitate printre teoreticienii artei în ce privește rezolvarea ei.

Recomandări de lectură

Din nou, *The Encyclopedia of Philosophy* este un bun punct de plecare. Cele mai utile sunt două lungi capitole, fiecare cu propria bibliografie extinsă, intitulate „Aesthetics, History of" și „Aesthetics, Problems of". *The Handbook of Western Philosophy* cuprinde și ea un articol util, sub numele „Aesthetics".

Literatura de estetică este vastă. Există tratate generale și tratate adresate unor ramuri specifice artei. Există scrieri relevante ale unor autori din afara filosofiei, precum istoricii sau criticii literari. Includem aici numai contribuții ale filosofilor la estetica generală.

Printre cărțile cele mai accesibile merită consultate: *Philosophy of Art* (1963) de Virgil C. Aldrich; *The Philosophy of Art* (1966) de Curt John Ducasse; *Art and Its Objects: An Introduction to Aesthetics* (1968) de Richard Wollheim; *Muse and Thinker* (1969) de A. Boyce Gibson; *Aesthetics: An Introduction* (1971) de George Dickie; *Aesthetics: An Introduction* (1971) de Ruth L. Saw; *Philosophy Looks at the Arts: Contemporary Readings in Aesthetics*, ed. de Joseph Margolis în 1972; *Aesthetics*, ed. de Harold Osborne în 1972; *Understanding the Arts* (1982) de John Hosper; *Puzzles about Art: An Aesthetics Casebook*, ed. de Battin, Fisher, Moore și Silvers în 1989.

Printre cărțile care nu se adresează începătorului (dar nu se află nici dincolo de gradul la care se poate ajunge printr-un efort de voință), recomandăm: John Dewey – *Art as Experience* (originalul datează din 1934, multiple reeditări); D. W. Prall – *Aesthetics Analysis* (1936, multe reeditări); Suzanne K. Langer – *Problems of Art* (1957); Monroe C. Beardsley – *Aesthetics* (1958); Ludwig Wittgenstein – *Lectures and Conversations on Aesthetics; Psychology and Religious Belief*, ed. de Cyril Barrett (1966); Karsten Harrie – *The Meaning of Modern Art* (1968); *Aesthetics and Language*, ed. de William Elton (1970); Alan Tormey – *The Concept of Expression: A Study in Philosophical Psychology and Aesthetics* (1971); Arnold Isenberg – *Aesthetics and the Teory of Criticism* (1973); George Dickie – *Art and Aesthetics* (1974); Richard Wollheim – *On Art and the Mind* (1974); Nelson Goodman – *Language of Art: An Approach to a Theory of Symbols* (ed. II, 1976); Nicholas Wolterstorff – *Works and Worlds of Art* (1980); Arthur Danto – *The Transfiguration of the Commonplace* (1981); Roger Scruton – *The Aesthetics Understanding* (1983); George Dickie – *The Art Circle* (1984); Mary Mothersill – *Beauty Restored* (1984); Arthur Danto – *The Philosophical Disenfranchisement of Art* (1986); Peter J. McCormick – *Fictions, Philosophies and the Problems of Poetics* (1988); Terry Eagleton – *The Ideology of Aesthetic* (1990); Kendall L. Walton – *Mimesis as Make - Belive: On the Foundations of the Reprezentational Arts* (1990).

Studenții interesați de comparația dintre filosofiile europene ale artei și cele orientale pot consulta *Calliope's Sisters: A Comparative Study of Philosophies of Art* (1990) a lui Richard Anderson.

În multe domenii ale filosofiei, cele mai interesante articole apar în revistele de specialitate. Mai ales în estetică este adevărat, cea mai importantă publicație fiind *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, care apare trimestrial.

Glosar

ABSOLUT. Cel mai utilizat termen pentru a semnifica proprietatea de a nu avea restricții, limitări, de a nu fi relativ, de a nu fi comparativ. *Absolutul* este folosit de unii filosofi ca nume pentru realitatea ultimă, pentru întreg.

ABSTRACT. A nu avea locație spațio-temporală, precum obiectele materiale obișnuite. Numerele, proprietățile și propozițiile sunt considerate câteodată entități abstracte.

ABSURD. Absolut fără nici un înțeles. Existențialismul susține că viața e absurdă și că omul este o „pasiune fără rost".

ACCES PRIVILEGIAT. Condiție de exclusivitate sau interioritate relativă la starea mentală a unei persoane. O parte a privilegiului constă în exclusivitate (numai eu pot ști ce se află în mintea mea); cealaltă parte constă în interioritate (nu mă pot înșela cu privire la propria-mi realitate mentală). Existența și sfera de întindere a celor două aspecte ale accesului privilegiat rămân constroversate.

ACCIDENT. Orice a cărui existență nu e necesară. O proprietate pe care se întâmplă ca un lucru să o aibă, dar nu este necesar să o aibă, se numește *proprietate accidentală*. Folosit uneori și ca sinonim la *proprietate*.

ACT DE VORBIRE. Termen folosit pentru a indica ceea ce se face prin rostirea ca atare, precum a face o afirmație, a pune o întrebare, a da o comandă.

ACULTURAȚIE. Proces prin care un om, prin intermediul educației și învățării, ajunge parte integrantă și funcțională a unei comunități umane.

AD HOMINEM. Lat.: la om. A ataca opinia unei persoane pe baza caracterului, reputației sale și nu pe baza argumentelor constituie *eroarea ad hominem*.

ADEVĂR NECESAR. Adevăr ce nu poate fi fals. Adevărurile prin definiție, precum „Toți burlacii sunt necăsătoriți", sunt adevăruri necesare. Dacă există sau nu alte tipuri de adevăruri necesare este o chestiune controversată.

ADEVĂR COMUN. Definiție aplicată de obicei peiorativ adevărurilor prin definiție sau platitudinilor.

A FI DESPRE. Proprietatea fundamentală a stărilor mentale de a avea conținut, de a reprezenta ceva. Cunoscută și ca *intenționalitate*.

A FORTIORI. Lat.: cu mai mare forță. Dacă argumentul A este bun pentru a accepta ceva, o versiune mai tare a lui A este o rațiune *a fortiori* pentru acceptare.

AKRASIA. Greacă: slăbiciune a voinței. O persoană „acrasică" știe ce are de făcut, vrea să acționeze, dar – sub influența înclinației de a nu acționa – nu reușește să ducă acțiunea la bun sfârșit.

ALEGERE. Decizia de a alege o alternativă dată din două sau mai multe opțiuni. Unii filosofi au susținut că, dacă totul este determinat cauzal și, prin urmare, lucrurile nu pot evolua decât pe o singură cale, atunci nu există alternative reale și oamenii nu fac, deci, alegeri.

ALETHIC. Legat de adevăr.

ALGORITM. Regulă – precum cea a adunării, ce poate fi aplicată fără alt raționament unei anumite clase de probleme, ducând în fiecare caz la o unică soluție corectă.

ALIENARE. Termen folosit de Marx pentru a descrie condiția muncitorului, care nu deține în proprietate nici mijloacele de producție și nici produsul muncii sale. Utilizat mai târziu de existențialiști pentru a desemna o înstrăinare generală de realitatea cotidiană.

ALTRUISM. Bunăvoință dezinteresată; situație în care cineva se interesează non-egoist de bunăstarea altora. Se susține câteodată că altruismul este baza moralității.

AMBIGUITATE. Starea de a fi ambiguu. Un cuvânt (sau expresie) este ambiguu dacă are două sau mai multe semnificații cognitive distincte. De exemplu: *bancă, cardinal.*

AMFIBOLIE. O afirmație este amfibolie dacă, din cauza structurii sale, poate fi interpretată în două sau mai multe moduri.

AMORAL. Cuvânt ce descrie condiția de a fi complet în afara sau fără constiința moralității. (De observat că majoritatea celor imorali nu sunt amorali.)

ANALIZĂ. O analiză se compune dintr-un *analisandum*, propoziția sau conceptul de analizat, și un *analisans*, un set de propoziții reprezentând analiza propriu-zisă.

ANALIZĂ CONCEPTUALĂ. Elucidarea conceptelor prin expunerea exactă a condițiilor în care acestea se aplică.

ANALOGIE. Comparație. Avem o analogie între A și B dacă A și B, deși distincte, au trăsături importante comune.

ANARHISM. Poziție filosofică care susține că statul și legea sunt rele necesare.

ANGAJAMENT ONTOLOGIC. Convingere în existența a ceva. Așa cum este folosit în filosofia contemporană, cineva ar putea întreba dacă acceptarea fizicii presupune un angajament ontologic față de electroni. Sau dacă a spune „Dumnezeu să te ajute" presupune un angajament ontologic față de Dumnezeu.

ANIMISM. Doctrina după care tot ce e natural e viu.

ANOMIE. Stare subiectivă în care omul se simte pierdut, dezrădăcinat; anxietate. Similară *alienării* în sens existențialist.

ANTECEDENT. Vezi **CONDIȚIONALĂ.**

ANTIFUNDAȚIONALISM. Denumire aplicată tuturor pozițiilor filosofice care neagă fundamentarea cunoașterii umane pe un set restrâns de adevăruri.

ANTINOMIE. Pereche de enunțuri incompatibile, fiecare susținut de argumente aparent corecte, pentru fiecare având rațiuni serioase de a crede că este adevărat.

ANTIREALISM. Una din multele perspective care neagă existența unei realități în întregime determinate pe care o oglindesc enunțurile noastre adevărate. Orice perspectivă care neagă principiul bivalenței. (Vezi **BIVALENȚĂ**). *Antirealismul semantic* neagă utilitatea abordării condiției de adevăr în ce privește sensul propozițiilor.

ANTROPOCENTRISM. Perspectivă conform căreia omul se află în centrul tuturor lucrurilor. Deseori funcționează ca acuză în polemicile dintre filosofi.

ANTROPOMORFISM. Perspectivă în care ceva are formă umană. Se folosește de obicei în context teologic pentru a desemna punctul de vedere conform căruia Dumnezeu (sau zeii) este similar omului. Religiile Greciei Antice erau deopotrivă politeiste (populate de mulți zei) și antropomorfiste.

APODICTIC. Termen cu sensul de demonstrabil, necesarmente adevărat și/sau absolut sigur.

APORETIC. Situație-problemă în care nu există (sau, cel puțin nu se cunoaște) nici o soluție. Din grecescul *aporia*, însemnând capăt, linie moartă.

A POSTERIORI. Lat.: după experiență. Cele mai multe adevăruri nu pot fi cunoscute decât *a posteriori.*

A PRIORI. Lat.: înaintea experienței. Anumite adevăruri, precum „Toate triunghiurile au trei unghiuri", pot fi *a priori* cunoscute.

ARGUMENT. Set de enunțuri conținând una sau mai multe premise care furnizează rațiunea acceptării unei concluzii.

ARGUMENT COSMOLOGIC. Argument în sprijinul existenței lui Dumnezeu care încearcă să arate că existența lui Dumnezeu rezultă din trăsăturile universului observabil (cosmos), precum mișcarea, cauza și efectul, contingența.

ARGUMENTUL ÎNTREBĂRII DESCHISE. Argument utilizat cel mai des pentru a respinge pretenția că *bun* este identic cu orice altă proprietate. De exemplu, dacă *bun* era identic cu *folositor*, atunci „E util, dar e și bun?" nu ar fi – așa cum e de fapt – o întrebare deschisă.

ARGUMENTUL SPERIETORII. Argument ce încearcă să ofere suport unei poziții atacând o altă „poziție", pe care nu o susține nimeni.

ARCHÉ. Grecescul pentru sursă sau principiu prim, de unde derivă *arheologia, arhitectura* și – prin adăugarea unui principiu negativ – *anarhia.*

ARMONIE PRESTABILITĂ. Perspectivă asupra minților și corpurilor care susține că interacțiunea loc tacită este doar aparentă. Totuși, spre deosebire de ocazionalism, care crede într-o serie de ajustări parțiale între minte și corp, teoria armoniei prestabilite ni-l înfățișează pe Dumnezeu așezând mintea și corpul pe traiectorii separate o dată pentru totdeauna.

ASERTABILITATE. Proprietate a enunțurilor prin care acestea sunt corecte, justificate.

ASERTABILITATE ÎNTEMEIATĂ. Un enunț este *întemeiat asertabil* DACĂ ȘI NUMAI DACĂ avem rațiuni pentru a-l considera suficient de bun pentru a pune la adăpost actul asertării lui de un criticism rezonabil.

ASERȚIUNE. Unul dintre principalele „acte de vorbire" prin care spunem că ceva este adevărat. (Deseori folosit ca sinonim pentru *enunț*).

ASIMETRIC. Relațiile – de exemplu, a fi mai înalt sau mai tânăr decât – sunt asimetrice dacă, valabile între A și B, ele nu sunt valabile între B și A.

ASOCIAȚIONISM. Teorie psihologică care susține că ideile simple (impresii ale simțurilor) sunt conectate în minte pe baza similarității, contrastului, contiguității, cauzabilității etc.

ATOMISM. Punct de vedere după care atomii sunt componentele de la baza realității, mici fragmente indivizibile de materie.

ATRIBUT. Calitate, caracteristică, trăsătură sau proprietate a ceva. Ca verb, *a atribui* proprietatea P obiectului O înseamnă pur și simplu a spune că O are proprietatea P.

AUTO-CONTRADICȚIE. Enunț complex sau set de enunțuri care nu pot fi adevărate luate ca întreg, pentru că adevărul unei părți implică falsitatea alteia – de exemplu, „Plouă și nu plouă".

AUTONOMIE. Starea de a fi autonom. Spunem despre ceva că este autonom dacă se comportă conform propriilor sale legi și principii independente. *Antonim*: heteronomie.

AUTOREFERENȚIAL. Termen descriind o asertiune de genul „Toate generalizările sunt false". Dă naștere unui *paradox al autoreferinței*, de vreme ce, dacă este adevărată, este falsă.

AXIOLOGIE. Teoria generală (știința) valorilor, incluzând atât valorile morale, cât și pe cele estetice.

AXIOMĂ. Principiu de bază asertat sau de la sine evident pe baza căruia se întemeiază un act rațional sau un domeniu al științei.

AXIOMATIZARE. Corp de cunoștințe organizate ca un set de derivații (consecințe deductive) ale unui mic număr de axiome sau definiții. Geometria euclidiană este cel mai cunoscut exemplu.

BEHAVIORISM. În filosofia minții, perspectiva conform căreia toți termenii mentali sau psihologici pot fi definiți în termenii comportamentului observabil.

BEHAVIORISM METODOLOGIC. Perspectivă în filosofia psihologiei care susține că numai studiul comportamentului (și niciodată introspecția) poate fi folosit ca bază a unei psihologii științifice. În contrast cu *introspecționismul*.

BICONDIȚIONAL. Termen tehnic descriind un enunț având forma „p DACĂ ȘI NUMAI DACĂ q". Este numit așa pentru că este rezultatul unei conjuncții dintre două propoziții condiționale: „dacă p, atunci q *și* dacă q, atunci p". Dacă p și q sunt enunțuri sinonime, „p DACĂ ȘI NUMAI DACĂ q" va fi întotdeauna un adevăr necesar.

BIOETICĂ. Ramură a eticii aplicate ce se ocupă cu toate chestiunile morale ce rezultă din practica sau cercetarea medicală.

BIVALENȚĂ. Literal, starea de a avea două valori. Deseori se utilizează în context, *principiul bivalenței*, care susține că orice enunț corect structurat este ori adevărat ori fals.

BRICIUL LUI OCKHAM. Nume dat principiului „Nu multiplica entitățile peste necesar". Folosit în general ca referire la cerința economiei intelectuale. Cunoscut și ca *principiul parcimoniei.*

CALCULUL UTILITĂȚII. În luarea unei decizii de tip consecvențialist, încercarea de a prezice sau a măsura, comparativ, costurile și beneficiile unei direcții date de acțiune. Descris și drept calcul al utilului sau inutilului așteptat.

CALITĂȚI PRIMARE. Proprietăți ale lucrurilor însele, pe care lucrurile le-ar avea și în absența mentalului.

CALITĂȚI SECUNDARE. Calități care nu se află în lucrurile însele, ci în răspunsurile minții sau subiectivității la lucruri; denumite și *calități subiective.* Unii filosofi – cel mai faimos dintre aceștia fiind John Locke – înțelege culorile ca fiind calități secundare. În contrast cu calitățile primare.

CARACTERISTICĂ. Termen folosit cel mai des ca sinonim la proprietate, trăsătură sau particularitate.

CARTEZIANISM. Etichetă aplicată filosofiei lui René Descartes, de obicei prin sublinierea dualismului (psihofizic) cartezian.

CATEGORIAL. În ceea ce privește o categorie sau categoriile.

CATEGORIC. Absolut, necondiționat, nerelativ. Conform unor filosofi, obligațiile morale sunt categorice.

CATEGORIE. Clasă, gen, familie, tip, fel etc. Termen folosit pentru a marca un compartiment de bază într-o clasificare a realității.

CATHARSIS. Proces de purificare ce însoțește, spune Aristotel, trăirile tragice. Se poate scrie și *katharsis.*

CAUSA SUI. Lat.: cauză proprie. Unii teologi și filosofi susțin că Dumnezeu este *causa sui* (propria sa cauză).

CAUZALITATE. Relație între două evenimente prin care primul îl aduce pe al doilea.

CERC VICIOS. Într-un context dat, a presupune exact ceea ce vrei să demonstrezi (sau ceea ce pretinzi că ai demonstrat).

CERC HERMENEUTIC. Așa-numita problemă a interpretării, bazată pe ideea că cineva nu poate înțelege o parte a unui text fără a înțelege textul în întregime, dar poate înțelege întregul fără a-i înțelege părțile. Generalizând, se presupune că se aplică relației dintre o operă singulară a unui autor și corpusul operei acestuia și relației dintre un obiect cultural și întreaga cultură ce îi constituie contextul.

CINICII. Discipolii lui Diogene din Sinope (cca. 400-325 î.H). Cinicii credeau în satisfacerea minimului de necesități biologice în

modalitățile cele mai simple și priveau orice efort în plus cu dispreț sau considerându-l ridicol.

CIRENAICII. Membri ai unei școli filosofice care a înflorit în al IV-lea secol î.H. Pentru ei important era numai ceea ce furniza bună dispoziție, aici și acum, sau plăcere fizică.

CLARITATE. Proprietatea de a fi clar. A obține claritatea (a elucida) este înțeles la modul general ca fiind unul dintre principalele țeluri ale filosofilor.

CO-ADEVĂR. Starea de a fi simultan adevărat.

COERENȚĂ. Termen folosit în mai multe moduri. Ocazional, proprietatea de a fi logic consistent; mai des, această proprietate plus o formă mai tare de relaționare, precum un suport explicativ implicit.

COGITO ERGO SUM. Expresie latinească cu sensul: „Gândesc, deci exist". Folosită de Descartes ca certitudine ce întemeiază toată gândirea ce urmează.

COGNITIV. Termen cel mai des folosit pentru a desemna ceva aflat în legătură cu adevărul și/sau cunoașterea. Atitudinile, interesele și sensurile pot fi toate (sau pot să nu fie) cognitive.

COGNITIVISM. Perspectivă în care judecăți morale precum „A fura este greșit" sunt considerate enunțuri ca atare, putând fi adevărate sau false.

COMPATIBIL. Capabil de coexistență sau de co-adevăr (adică a fi adevărat în același timp).

COMPLEMENTARĂ. Complementara unei clase este clasa cuprinzând tot ceea ce nu aparține acelei clase. De exemplu, complementara clasei copacilor este clasa non-copacilor.

CONCEPT. Idee, noțiune. Oamenii dețin concepte, cuvintele exprimă concepte și obiectele instanțiază concepte. În ultimul caz, spunem despre concepte că se aplică obiectelor care le instanțiază.

CONCEPTUL ASEMĂNĂRII DE FAMILIE. Concept ce se aplică unei colecții de obiecte, nu pentru că acestea ar avea o singură trăsătură comună, ci pentru că au variate asemănări ce se suprapun parțial. (Numit și concept *politipic*).

CONCEPT CU STRUCTURĂ DESCHISĂ. Vezi **CONCEPTUL ASEMĂNĂRII DE FAMILIE.**

CONCEPT POLITIPIC. Vezi **CONCEPTUL ASEMĂNĂRII DE FAMILIE.**

CONCEPTIBILITATE. Capabil de a fi conceput. Se susține în general că orice poate fi conceptibil dacă nu presupune nici o contradicție. (Ceea ce înseamnă că mai multe lucruri sunt conceptibile decât imaginabile.)

CONCRET. Termen aplicat pentru ceva cu locație spațio-temporală precisă, cum au obiectele fizice obișnuite. *Antonim*: abstract.

CONDIȚIE NECESARĂ. Condiție ce trebuie întrunită de ceva pentru a fi inclus într-o clasă sau a cădea sub incidența unui concept. A fi de sex masculin, de exemplu, este o condiție necesară pentru a fi membru al clasei celibatarilor.

CONDIȚIE SUFICIENTĂ. Condiție care, dacă este satisfăcută de un lucru, garantează că acesta este membru al unei clase sau cade sub incidența unui concept.

CONDIȚIONAL. Termen tehnic pentru enunțuri de forma „dacă p, atunci q". Condiționalele sunt folosite pentru a exprima mai multe relații diferite dintre p (denumit *antecedent*) și q (denumit *consecvent*).

CONDIȚIONALĂ CONTRAFACTUALĂ. Condițională cu antecendent fals. De exemplu, „Dacă Robert Kennedy nu ar fi fost asasinat, ar fi devenit într-o zi președinte". Cum se poate determina valoarea de adevăr a unei propoziții contrafactuale este o problemă majoră în filosofia contemporană.

CONEXIUNE CONTINGENTĂ. Termen ce descrie relația între două proprietăți care întotdeauna, sau măcar deseori, se produc împreună, dar nu sunt legate conceptual.

CONFIRMARE. Relație ce se susține între probă și ceea ce dovedește aceasta. Se crede în general că evidența confirmă doar *parțial* orice generalizare universală de forma "Toți S sunt P".

CONFORM LEGII MODEL. Punct de vedere după care explicația unui eveniment istoric presupune a demonstra că acesta reprezintă o instanță a unei legi generale.

CONJUNCȚIE. Termen tehnic pentru enunțuri de forma „p și q". O conjuncție este adevărată dacă și numai dacă ambele conjuncte (componente) sunt adevărate.

CONOTAȚIE. Tot ceea ce nu face parte din sensul primar, cognitiv al unui termen. Aceasta include orice emoții pozitive sau negative (denumite sunsuri emotive pozitive sau negative) asociate termenului.

CONSECVENT. *Vezi* **CONDIȚIONAL.**

CONSECVENȚIALISM. Perspectivă după care permisivitatea morală, impermisibilitatea sau obligativitatea unei acțiuni trebuie determinate pe baza consecințelor lor previzibile. *Utilitarismul* este cea mai familiară formă de consecvențialism.

CONSISTENȚĂ. Absența contradicției logice. Două enunțuri sunt *consistente* dacă nu sunt logic contradictorii. Un set de enunțuri este considerat dacă toate enunțurile pot fi simultan adevărate.

CONSTRUCTIVISM. Punct de vedere după care tot ceea ce este privit de obicei ca independent de gândirea umană (de exemplu, natura sau realitatea matematică) este în realitate produsul gândirii umane sau cel puțin nu în totalitate independent de aceasta.

CONTESTABIL. Literal, capabil de a fi înfrânt sau respins. Ceva (o obligație, un drept, o pretenție, spre exemplu) care se presupune că rezistă doar până ce este înfrântă de o considerație superioară este contestabil. Antonim: absolut. *Sinonim: prima facie.*

CONTEXT OPAC. Context în care termeni denotând același lucru nu pot fi înlocuiți păstrând adevărul. Dacă te văd intrând în cameră și tu ești un deținut evadat, atunci văd un evadat intrând în încăpere. (*A vedea* nu constituie un context opac.) Totuși, dacă eu cred că tu tocmai ai intrat în cameră (chiar dacă ești un evadat), atunci nu cred prin urmare că un evadat a intrat în cameră. (*A crede* constituie un context opac.)

CONTEXT. Literal, celelalte cuvinte. În general, a pune accent pe context înseamnă a considera factorii circumstanțiali relevanți pentru înțelegere și interpretare. Sensul unui cuvânt, al unei remarce, acțiuni sau gest depinde de contextul său.

CONTEXTUALISM. Perspectivă ce accentuează indispensabilitatea sau importanța contextului atât în sens literal cât și în sens larg.

CONȚINUT. Stările mentale au conținut atâta vreme cât funcționează ca reprezentări. O stare mentală precum durerea, de vreme ce nu e reprezentațională, nu are conținut.

CONTINGENȚĂ. Calitatea de a fi non-necesar. Astfel, despre tot ceea ce nu e necesar spunem că e *contingent.* Un eveniment care ar fi putut să nu se-ntâmple este un eveniment contingent; o proprietate pe care un lucru nu o are cu necesitate este o proprietate contingentă; o ființă a cărei existență nu e necesară e o ființă contingentă.

CONTRADICTORIU. Două enunțuri, p și q, sunt *contradictorii* dacă trebuie să aibă valori de adevăr opuse – de exemplu „Toți suedezii sunt protestanți" și „Unii suedezi sunt protestanți"; sau „Nici un suedez nu este protestant" și „Unii suedezi sunt protestanți".

CONTRAEXEMPLU. Exemplu, sau situație particulară, care demonstrează falsitatea unei generalizări sau a unui principiu general. Un corb alb ar fi un bun contraexemplu relativ la generalizarea după care toți corbii sunt negri.

CONTRAINTUITIV. Împotriva simțului comun sau a intuițiilor prefilosofice obișnuite. Pentru unii filosofi, contraintuitivul este semnul falsității, iar alții îl resping ca fiind în totalitate irelevant pentru demersul cognitiv.

CONTRAPOZIȚIE. Transformarea unui enunț condițional „Dacă p, atunci q" în „Dacă non-p, atunci non-q". Dacă originalul este adevărat, atunci și *contrapoziția* lui este adevărată.

CONTRARIETATE. Două enunțuri, p și q, sunt *contrare* dacă ambele pot fi false, dar nu pot fi adevărate amândouă – de exemplu „Toți suedezii sunt protestanți" și „Nici un suedez nu este protestant".

CONVENȚIONALISM. Punct de vedere ce susține că ceva „este doar o chestiune de convenție". Cineva poate fi convenționalist în ce privește moralitatea, valoarea estetică sau chiar adevărul.

CONVINGERE (CREDINȚĂ). Atitudine propozițională de acceptare. „Cred că p" este angajamentul intelectual față de p că este adevărată.

CORELATIV. În vorbirea strictă, complementul logic necesar al unei relații – de exemplu, a cumpăra în relație cu a vinde sau a fi mai scund în relație cu a fi mai înalt. Pe larg, orice relație succesivă asociată cu sau implicată de o relație anterioară.

CORIGIBIL. Subiectul unei corecții; care poate fi corectat. Generalizările empirice sunt corigibile pe baza oricărei experiențe ulterioare.

COROBORARE. Sprijin independent pentru ceva.

CREATIO EX NIHILO. Lat.: creație din nimic. Se susține în genere că în acest fel ar fi creat Dumnezeu lumea. Noi, oamenii, înțelegem o varietate de moduri de a face, toate presupunând transformarea unei materii prime. Creația *ex nihilo* rămâne totuși dincolo de cuprinderea minții noastre. Dacă am înțelege-o, am putea și să o punem în aplicare.

CRITERIU. Factor relevant de sens, care nu este nici condiție necesară, nici condiție suficientă.

CUNOAȘTERE FAȚĂ-N FAȚĂ. Cunoaștere a ceva bazată pe cunoștință senzorială directă. În contrast cu o cunoaștere prin descriere (de al doilea nivel).

DATUM. Sg.: datum. Ceea ce se dă ca fundal al unei probleme; ce trebuie explicat. Mai poate fi numit *datul*.

DATE SENZORIALE. Termen utilizat pentru a indica ceea ce ne este dat imediat prin simțuri; ceea ce ne vine direct la cunoștință prin simțuri.

DATORIE. Obligație. O datorie este ceea ce o persoană este obligată să facă, ca problemă de moralitate ori legalitate.

DE DICTO. Lat.: despre vorbire. Expresie folosită, de exemplu, pentru a indica punctul de vedere după care necesitatea în întregime este *de dicto* – adică, mai degrabă o proprietate a propozițiilor și nu a lucrurilor. În opoziție cu *de re.*

DEFINIENDUM* și *DEFINIENS. Cele două părți ale unei definiții. *Definiendumul* este ceea ce urmează să fie definit, iar *definiensul* constituie definiția.

DEFINIȚIE NOMINALĂ. Definiție ce nu pretinde a fi mai mult decât definiția unui cuvânt, fără a avea pretenția să arunce vreo lumină asupra naturii a ceea ce este desemnat de cuvânt.

DEFINIȚIE OPERAȚIONALĂ. Definiție în termenii unor serii de operații. Lungimea, de exemplu, poate fi definită operațional în termenii unor proceduri de măsurare. Punctul de vedere după care toate definițiile științifice „respectabile" trebuie să fie operaționale este cunoscut sub denumirea de *operaționalism.*

DEFINIȚIE OSTENSIVĂ. Definiție ce funcționează indicând într-un fel sau altul un specimen, o instanță sau o mostră a lucrului definit. Cuvintele ce exprimă culori sunt de obicei definite ostensiv.

DEFINIȚIE REALĂ. Definiție care pretinde să surprindă natura sau esența „a ceea ce un cuvânt dat desemnează". O definiție „reală" a culorilor, de exemplu, ne-ar spune ce sunt culorile, mai degrabă decât ce semnifică cuvântul *culoare.*

DEFINIȚIE DE RELATARE. Definiția pur descriptivă care descrie modul în care un cuvânt este folosit curent de membrii unei comunități lingvistice date.

DELIBERARE. Proces de gândire cu privire la ceea ce trebuie făcut, care este deseori (dar nu invariabil) primordial acțiunii.

DENOTAȚIE. Grup de obiecte cărora li se aplică în mod corect un termen. Astfel, denotația lui „măr" este mulțimea merelor.

DEONTIC; DEONTOLOGIC. În legătură cu datoria sau obligația. O etică deontologică face din moralitate o chestiune de obligație absolută, independent de orice considerație asupra consecințelor.

DE RE. Lat.: despre lucru. A susține că unele adevăruri necesare sunt *de re*, de exemplu, înseamnă a spune că adevărurile sunt despre

lucrurile însele, mai degrabă decât despre propoziții. În opoziție cu *de dicto*.

DETERMINARE. Relație obiectivă între propoziții care nu are nimic de a face cu relațiile pe care le observăm sau cu argumentele înaintate. A determină B DACĂ ȘI NUMAI DACĂ B nu poate fi adevărată fără ca B să fie la rându-i adevărată.

DETERMINISM. De obicei, exprimarea scurtă pentru *determinism cauzal complet* – perspectiva conform căreia ceea ce se întâmplă acum este singurul lucru *cauzal posibil*, date fiind legile naturii și starea imediat anterioară a lumii.

DEUS SIVE NATURA. Lat.: Dumnezeu sau Natura. Termen folosit de Baruch Spinoza pentru a descrie realitatea unică, atotcuprinzătoare ce constituie universul.

DIADIC. Cu două locații. Termen folosit pentru a clasifica relațiile. „Este egal cu" și „iubește pe" sunt diadice, în timp ce „se întinde între" este o relație triadică (cu trei locații).

DIALECTIC. Termen des utilizat pentru a caracteriza orice mișcare a gândirii care se desfășoară recunoscând și depășind obiecțiile. Originar, legat îndeaproape de *dialog*.

DIFFERENTIA. Termen tehnic utilizat pentru a numi acele proprietăți care diferențiază (disting) membrii unei subclase (numite deseori *specie*) de membrii clasei mai cuprinzătoare (gen). Definiția dată de Aristotel omului ca fiind animal rațional este o definiție de gen și diferență specifică („diferență specifică" = „differentia").

DILEMĂ. Situație de alegere în care ambele alternative sunt de neacceptat. În raționamente, am putea ajunge la „p sau q", în care nici p, nici q nu sunt acceptabile.

DILEMA PRIZONIERULUI. Expresie mai des utilizată acum în teoria jocului sau în cea a deciziei pentru cazurile în care două persoane trebuie să aleagă între a face A și a face B și în care ar fi mai bine pentru fiecare dacă amândoi ar face A decât dacă amândoi ar face B, dar și mai bine pentru fiecare dacă una singură ar face B.

DISCONFIRMARE. Fapt cu evidență contrară. În mod obișnuit, disconfirmarea este mai ușoară decât confirmarea: o lebădă nonalbă, de exemplu, disconfirmă „Toate lebedele sunt albe".

DISCURSIV. Despre sau legat de discurs.

DISJUNCȚIE. Termen tehnic pentru orice enunț de forma „p sau q". În logică, disjuncțiile sunt întotdeauna înțelese ca disjuncții *in-*

clusive, ceea ce înseamnă a spune că ele sunt considerate adevărate dacă unul sau ambii disjuncți (componenți) sunt adevărați și sunt considerate false numai dacă ambii disjuncți sunt falși.

DISPUTĂ REALĂ. O dispută mai mult decât verbală – adică, orice dispută ce ar supraviețui unei analize terminologice complete.

DISPUTĂ VERBALĂ. Dispută filosofică sau neînțelegere care poate fi tranșată prin definiția atentă și explicită a termenilor. În contrast cu *dispută reală*.

DISTINCȚIA SEMN/TIP. Distincția dintre aparițiile „fizice" particulare (scrise sau vorbite) ale cuvintelor, numite *semne*, și diferitele cuvinte „fizic" instanțiate, numite *tipuri*. Există mai multe semne în acest enunț decât tipuri, pentru că unele cuvinte-tip sunt folosite – *însemnate* – mai mult decât o singură dată.

DIZAMBIGUITATE. Proces prin care un termen potențial ambiguu devine ne-ambiguu într-una din aparițiile sale. Context sau circumstanță suficientă pentru a scoate din ambiguitate astfel de termeni.

DORINȚA DE A CREDE. Expresie pusă în circulație de William James pentru a sublinia elementul de decizie și angajament din adoptarea unei convingeri.

DOVADĂ. Raționament care stabilește o concluzie fără nici o urmă de îndoială. Puține raționamente pot fi considerate dovezi, de vreme ce argumentele se bazează pe premise care sunt evidente numai prin sine (sau sunt dovedite pe baza unor premise evidente prin sine).

DREPTATE. Acea proprietate dezirabilă a acțiunilor, legilor și instituțiilor prin care se atribuie fiecărei persoane ceea ce aceasta are dreptul sau pretinde în mod legitim.

DREPTURI. Ceea ce este datorat unei persoane. Există drepturi legale, întărite prin lege, și mulți consideră că există drepturi naturale (sau morale) care sunt și primordiale, și independente de sistemele legale particulare.

DUALISM. Perspectivă metafizică după care realitatea este compusă din două tipuri fundamental diferite de substanțe: materială (fizică) și mentală (spirituală). Cunoscută și ca *dualism psihofizic* sau *dualism cartezian*.

DUALISM PSIHOFIZIC. Perspectivă metafizică după care realitatea se compune din două „ingrediente" diferite, mentalul și fizicul. Denumit și *dualism* sau *dualism cartezian*.

ECHILIBRU REFLEXIV. Stare rezultând din ajustarea tacită a principiilor „rivale" sau a judecăților.

ECHIVOCITATE. Proprietatea de a avea două înțelesuri. A produce un echivoc – eroare logică – înseamnă a folosi cuvinte care sunt echivoce.

ECLECTISM. Cuvânt utilizat pentru a descrie, de obicei cu un grad de dezaprobare, orice poziție care combină fragmente și părți ale mai multor puncte de vedere deosebite.

EFECT. Produs al cauzei. Este un adevăr necesar că fiecare cauză are un efect, dar nu este un adevăr necesar că orice eveniment este produsul unei cauze.

EGALITARISM. Perspectivă care susține că oamenii ar trebui să fie egali sau că lucrurile trebuie să se schimbe astfel încât oamenii să fie egali. Există atâtea tipuri de egalitarism câte moduri în care oamenii pot fi egali ori inegali – de exemplu, în venit, avere, posibilități, drepturi politice etc.

EGO. Lat.: eu, sine. Folosit în termeni precum *egocentrism* sau *egoism. Predicarea egocentrică* este denumirea problemei epistemologice cum „eu" poate trece dincolo de experiența mea de cunoaștere a unei lumi independente.

EGOISM. Se folosește cel mai des în legătură cu ceea ce privește avantajul sau beneficiul personal al cuiva și care este apreciat ca excesiv sau moral inacceptabil.

EIDOS. Greaca veche: formă, în particular formă vizibilă. Termenul principal al lui Platon pentru idei imateriale și neschimbătoare. De exemplu, există *ideea* de pom, imperfect reflectată de pomii ca atare.

ELUCIDARE. Proces de clarificare. Ca și clarificarea, se bazează pe o metaforă a luminii. Filosofia analitică vede în elucidarea conceptuală cea mai importantă (dacă nu unica) sarcină a filosofiei.

EMOTIVISM. Poziție în care judecățile morale de tipul „E greșit să furi" nu sunt decât expresii ale unor emoții sau sentimente.

EMPIRISM. În epistemologie, perspectiva după care experiența, cea particulară, senzorială, este singura și până la urmă ultima sursă de cunoaștere.

ENTIMENĂ. Argument cu o premisă neexplicată – de exemplu, „Socrate este un om; așadar, Socrate este muritor", care presupune, dar nu asertează, „Toți oamenii sunt muritori". (Aceasta este o entimenă nepericuloasă, dar nu toate sunt astfel.)

ENTITATE. Termen similar cu *lucru* atâta timp cât ultimul este folosit în cel mai larg sens al său. Uneori, entitățile se disting de evenimente și procese și întotdeauna de non-entități.

ENUNȚ DE PROTOCOL. În formalizările științei, folosit ca sinonim pentru *raportul de observație.*

ENUNȚ SINTETIC. Enunț care nu este cu necesitate adevărat sau fals în virtutea semnificației sale. Deși „Orice efect are o cauză" este analitic (non-sintetic); „Orice eveniment are o cauză" este sintetic (non-analitic).

EPICURIANISM. Teorie avansată de Epicur (55-135 d.H.) după care înțelepciunea constă în a te bucura de plăcerile simple – în particular de cele ale prieteniei ori conversației –, departe de tentația competenței, de ambiția politică sau alt tip de presiune lumească.

EPIFENOMENALISM. Soluție la problema minte/corp după care conștiența este un efect al corporalului, dar nu interacționează cauzal cu acesta.

EPISTEMOLOGIE. Ramură a filosofiei axată pe problemele „Ce este cunoașterea?" și „Cum își procură oamenii cunoașterea?" Cunoscută și ca *teoria cunoașterii.*

EPOCHÉ. Greacă: suspendare. Folosit pentru a indica îndepărtarea de la tot ceea ce ține de origine sau de existența lumii reale atunci când cineva încearcă să realizeze o descriere precisă a fenomenelor subiective.

EROARE DE CATEGORIE. A comite o eroare de categorie înseamnă a cupla lucruri de diferite categorii ce nu pot fi cu evidență puse-n legătură. *Exemple:* numere roșii, virtuți supraponderale, propoziții necomestibile.

EROARE GENETICĂ. Încercarea de a deduce natura sau valoarea prezentă a ceva, din fapte cu privire la originea sa. De exemplu, chiar dacă religia a început ca superstiție primitivă, nu rezultă că religia *este* o superstiție primitivă.

EROARE LOGICĂ. Strict vorbind, orice pseudoargument; mai larg, orice eroare în gândire.

EROAREA ESTE/TREBUIE. Eroare logică de inferare a unei concluzii de tip „trebuie să..." din premise pur descriptive. Descrisă uneori și ca eroarea *deducerii de valori din fapte.*

EROAREA NATURALISTĂ. Așa-zisa eroare ce presupune, în forma ei cea mai întâlnită, încercarea de a identifica *binele* cu o proprietate naturală (obișnuită, descriptivă).

EROTETIC. Cu privire la întrebări. Logica erotetică este logica întrebărilor.

ESENȚĂ. Natură. Esența sau natura a ceva este ceea ce trebuie să fie pentru a fi ceea ce este sau pentru a fi lucru aparținător clasei în care se încadrează. Proprietățile esențiale sunt, prin urmare, proprietăți necesare.

ESENȚIALISM. Poziție conform căreia lucrurile au *de re* proprietăți esențiale – adică proprietăți necesare independente de clasificările ori definițiile noastre.

ESSE EST PERCIPI. Lat.: A fi înseamnă a fi perceput. Se postulează în legătură cu orice de către filosofii care susțin că întreaga realitate este mentală. Ar putea fi adevărat cu privire la unele lucruri, cum ar fi durerea.

„ESTE" ca IDENTITATE. Folosirea cuvântului *este* care – precum în enunțul „Luceafărul de dimineață este Luceafărul de seară" – poate fi înlocuit fără nici o modificare de înțeles cu expresia *este identic cu.*

„ESTE" PREDICATIV. Apariția cuvântului *este* care – precum în enunțul „Mingea este roșie" – este utilizată pentru a atribui o proprietate unui obiect.

ESTETICĂ. Ramură a filosofiei care se ocupă cu problemele conceptuale legate de operele de artă și de frumosul natural.

ETNOCENTRISM. Denumire pentru orice poziție care acordă o importanță specială, în teorie sau în practică, membrilor grupului (tribului) din care autorul face parte. (Din grecescul *ethnos*, trib).

EUDAIMONIA. Greacă: fericire. Orice sistem etic care face din fericire singurul sau supremul bun este purtătorul unei etici *eudaimoniste.*

EURISTICĂ. Metodă empirică; ipoteză ajutătoare. Procedură aproximativă care, deși nu este absolut corectă, ajută la rezolvarea unei probleme sau la progresul științei.

EVENIMENT. Ceea ce se produce; orice schimbare în proprietățile unui obiect.

EVIDENT PRIN SINE. Clar; nu necesită dovadă. Filosofii nu cad de acord cu privire la stabilirea unor astfel de adevăruri, sau dacă ele există.

EVIDENȚĂ (TEMEI). Ceea ce susține o credință, o convingere. Evidența pentru p constă în totalitatea rațiunilor pentru a gândi că p este adevărat. De multe ori evidența este parțială sau incompletă.

EX NIHILO NIHIL FIT. Lat.: Din nimic, nimic răsare. Privit câteodată ca un adevăr metafizic fundamental.

EXISTENȚIALISM. Mișcare filosofică, mai ales în Franța postbelică. Numele derivă din sloganul „existența precede esența", ceea ce înseamnă că oamenii nu dețin o natură umană, sunt absolut liberi și sunt binecuvântați (ori blestemați) cu o „monstruoasă spontaneitate a conștiinței". Existențialiștii susțin că libertatea absolută generează o anxietate nedeterminată și nevoia de a crea absurdul prin angajamente arbitrare.

EXPERIENȚA NUMINOSULUI. Experiența sacrului, a sfințeniei. Aproape sinonim cu *trăirea religioasă.*

EXPERIMENTALISM. Perspectivă care accentuează rolul experimentului – sau, mai general, al experienței – în producerea cunoașterii.

EXPLICAȚIE ECONOMICĂ. Explicație bazată pe factori economici precum cerere și ofertă, taxe, prețuri, costuri, nevoi auxiliare etc.

EXPLICAȚIE HOLISTICĂ. În sens general, orice explicație care privilegiază întregul în raport cu partea. În particular, explicarea părților în termenii contribuției lor la funcționarea întregului.

EXPLICAȚIE TELEOLOGICĂ. Explicație în termenii funcționării în direcția scopului.

EXPLICAȚIE. Furnizarea unor rațiuni ca răspuns la întrebările de tip „De ce?". Există multe feluri de explicație, ca și multe tipuri de rațiuni ori modalități de a întreba „De ce?".

EXTENSIUNE. Denotație. Extensiunea unui termen este mulțimea de lucruri cărora li se aplică termenul. Opusul *intensiunii.*

EXTRINSEC. Ne-intrinsec. Nu face parte din chiar natura unui lucru, situație, concept sau asemenea.

FAILIBIL. Capabil de a fi greșit.

FAPT ATOMIC. Fapt pur și simplu. După unii gânditori, faptele complexe – de exemplu, acelea că X este mai înalt decât Y – pot fi analizate prin fapte atomice – de exemplu, faptul că X are 1.50 m și acela că Y are 1.80 m. *Atom* (gr., indivizibil) se definește aici prin aceea că nu poate fi disecat în părți care să fie la rându-le atomi.

FATALISM. Perspectivă în care tot ceea ce se întâmplă se întâmplă în mod necesar, iar eforturile umane nu pot avea nici un efect posibil ori un rezultat planificat.

FEL. Sinonim cu *tip.* Câte feluri de lucruri există depinde de modelul clasificator aplicat.

FENOMENALISM. Perspectivă după care obiectele fizice obișnuite trebuie analizate în termenii modelelor de senzații sau percepții.

FIDEISM. Poziție în care toate convingerile religioase, inclusiv cea în existența lui Dumnezeu, se pot baza exclusiv pe credință și niciodată pe dovezi sau raționamente.

FIINȚĂ NECESARĂ. Ființă care nu poate să nu existe – adică a cărei inexistență este imposibilă. Dumnezeu este tradițional principalul candidat la ființa necesară.

FILOSOFIE ANALITICĂ. Poate cea mai importantă școală filosofică din vremea noastră; se dedică mai ales analizei conceptuale.

FILOSOFIE COMPARATIVĂ. Studiu comparativ al filosofiilor occidentale și non-occidentale. Se inspiră din religia comparată.

FILOSOFIE PRIMĂ. Vechea denumire a metafizicii.

FINITISM. Perspectivă aplicată de obicei matematicii, conform căreia oamenii nici nu pot înțelege infinitul și nici nu pot avea o cunoaștere propriu-zisă a acestuia.

FIZICALISM. Formă de monism metafizic care susține că tot ceea ce există este în esență fizic – adică de acel tip studiat de științele fizice.

FORMALISM. Poziție ce accentuează calitățile formale ale obiectului studiat.

FORMARE ADAPTATIVĂ A PREFERINȚEI. Schimbare a unei preferințe ca răspuns la oportunitățile de a o satisface. „Dacă nu pot avea, atunci nu vreau să am". Denumită câteodată *eroarea strugurilor acri.*

FORMAREA PREFERINȚEI CONTRA-ADAPTATIVE. Modalitatea irațională de a schimba preferința, opțiunea prin care o persoană încetează să dorească ceea ce ajunge să posede. Denumită uneori și eroarea tip „iarba este întotdeauna mai verde de cealaltă parte a gardului".

FORMELE PLATONICIENE. Idei înțelese ca având o existență eternă, independente și de mental (care le poate cuprinde), și de obiecte (care le pot instanția).

FUNCȚIONALISM. Perspectivă în filosofia minții după care stările mentale ar fi identificate în termenii funcțiilor lor cauzale, care, alături de cele ale altor stări mentale, se produc (exteriorizează) în comportament.

FUNDAMENTAL. Calitatea de a fi de bază.

FUNDAȚIONALISM. Denumire aplicată tuturor pozițiilor filosofice care susțin că edificiul cunoașterii se fundează pe un set restrâns de adevăruri sigure.

GÂNDIRE MITICĂ. Termen folosit pentru a numi gândirea prerațională, implicând magicul sau transformări ce nu se explică în mod cauzal, sau alte modalități de a încălca raționalul ori gândirea comună. S-a susținut odată că popoarele „primitive" existau la acest nivel.

GEIST. Germană: spirit, minte.

GEN. Din lat. *genus.* Tip, clasă. Genul și speciile (subclasele) sunt termeni relativi, de vreme ce ceva este gen relativ la o clasă mai puțin cuprinzătoare, dar specie pentru o clasă mai cuprinzătoare.

GENERAL. În legătură cu o clasă mai cuprinzătoare, ori cu o categorie mai largă. Strict vorbind, generalul are sens numai comparativ, de vreme ce, de exemplu, *câine* este mai general decât *collie*, dar mai puțin general decât *mamifer*.

GESTALT. Germană: structură; formă. Psihologia gestaltului susține că vedem lumea în termenii unor întreguri organizate, și nu în fragmente sau părți fără legătură.

HEDONISM. Perspectivă după care plăcerea este singurul sau cel puțin cel mai important bun. Diferitele forme de hedonism reflectă diferitele perspective asupra a ceea ce este plăcerea.

HERMENEUTICĂ. Știința interpretării textelor. Se susține uneori că științele umane, în contrast cu cele naturale, sunt esențial hermeneutice.

HEXIS. Greacă: obicei. La Aristotel și la mulți gânditori de mai târziu, virtutea este un tip de *hexis*.

HILEMORFISM. Doctrină, cel mai des asociată cu Aristotel, după care obiectele comune sunt o combinație între materie (greacă: *hyle*) și formă (morphé).

HOLISM. Poziție după care părțile pot fi înțelese numai prin intermediul întregului aparținător și întregurile – sau cel puțin unele – sunt mai mult decât părțile.

IDEALISM. În forma sa extremă, doctrină după care realitatea este mentală, aparține minții. În forme atenuate, orice doctrină ce pune accentul pe rolul creator de lume al minții, sau care neagă existența unei realități în totalitate independentă de mental.

IDEI CLARE ȘI DISTINCTE. Expresie carteziană. Descartes susține că dacă ideile noastre despre ceva sunt clare și distincte, nu putem greși.

IDENTITATE. Există două concepte de identitate: identic în virtutea aceloraşi proprietăţi, deşi numeric distincte; identic fiind acelaşi obiect sau persoană în timp.

IDENTITATEA INDISCERNABILILOR. Principiu după care două lucruri numeric distincte (adică realmente două lucruri) nu pot avea toate proprietăţile în comun. Denumită uneori *legea lui Leibniz.*

IDENTITATE PERSONALĂ. Ceea ce face ca eu să fiu eu, iar tu să fii tu şi care rămâne neatins de schimbările pe care le suportă persoanele în cursul vieţii lor.

IDEOLOGIE. Termen folosit uneori, neutru sau pur descriptiv, pentru a ne referi la orice sistem de idei interconectate. Cel mai des este folosit peiorativ pentru a numi un sistem de idei false sau în esenţă tendenţioase.

IERARHIA FIINŢEI. Perspectivă după care există o singură scară a fiinţelor, aranjate (de la bază) astfel: lucruri fără viaţă, plante, animale obişnuite, animale raţionale (oameni), îngeri, Dumnezeu.

ILOCUŢIONAR. Dat prin exprimarea unor cuvinte. Spunând „Stă să cadă", aş putea, de exemplu, face un act ilocuţionar de avertizare ori ameninţare.

ILUZIE. Eroare perceptuală sau convingere falsă.

IMPERATIV IPOTETIC. Tot ceea ce are forma „Dacă vrei X, atunci trebuie să faci Y". Obligaţia noastră de a face Y este contingentă în raport cu dorinţa lui X. În contrast cu *imperativele categorice*, care angajează necondiţionat.

IMPERATIVISM. Perspectivă după care sentinţele morale sunt reguli deghizate. De exemplu, „A fura e greşit" se interpretează ca „Nu fura!".

IMPERATIVUL CATEGORIC. Nume dat următorului principiu propus de Immanuel Kant: „Acţionează în aşa fel încât maxima (principiul) acţiunii tale să funcţioneze ca lege universală pentru orice altă fiinţă raţională".

IMPLICAŢIE CONVERSAŢIONALĂ. Despre tot ceea ce este înţeles în mod obişnuit ca decurgând din ceea ce s-a spus înainte, dar nu decurge logic de aici, spunem că ţine de implicaţia conversaţională.

IMPLICAŢIE. Relaţie obiectivă între două enunţuri, A şi B, care nu are nici o legătură cu inferenţele propriu-zise ale oamenilor. A *implică logic* B doar în cazul în care A nu poate fi adevărat fără ca B să fie, de asemenea, adevărat.

IMPRESIE. Termen folosit de obicei pentru a indica efectul imediat al stimulilor senzoriali asupra conștiinței.

INCOERENȚĂ. Inconsistență internă.

INCOMENSURABILITATE. Imposibilitatea de a fi adus la o unitate comună de măsură. Se susține uneori că teoriile științifice succesive sunt *incomensurabile*.

INCORIGIBIL. Care nu este subiectul unor corecții pe baza experienței, informației sau experimentelor ulterioare. Se susține uneori că anumite judecăți simple ale simțurilor („Acesta-i roșu"), ca și anumite adevăruri necesare („Pătratele au patru laturi") sunt incorigibile.

INDETERMINAREA TRADUCERII. Perspectivă în care nu există *traducere corectă* dintr-o limbă în alta – adică, traducerea este nedeterminată de datele sale lingvistice.

INDEXICAL. Determinat de (cu trimitere la) locul în care se află vorbitorul, timpul exprimării și identitatea vorbitorului. Cuvinte precum *aici*, *acum* și *eu* constituie exemple.

INDIVIDUALII. Persoană singură, lucru singular. Deși cel mai des folosit pentru entitățile spațio-temporale, abstracții precum roșeața sau bidimensionalitatea, ca și obiectele matematice sunt și ele socotite uneori individualii.

INDIVIDUALISM METODOLOGIC. Perspectivă în filosofia științelor sociale care susține că enunțurile sau teoriile despre grupuri sau instituții trebuie înțelese fundamental în termenii ființelor umane individuale (sau reduse la enunțuri ori teorii cu privire la individ). În contrast cu *holismul metodologic*, perspectiva după care cel puțin unele enunțuri sau teorii despre întreguri sociale nu pot fi reduse.

INDIVIDUAȚIE. Proces prin care, ghidați de principii sau criterii, putem identifica un individ singular de un tip dat.

INDUBITABILITATE. Proprietatea de a nu fi supus îndoielii. Ca și sinonimul său, *certitudine*, poate fi interpretat și psihologic și non-psihologic.

INFERENȚĂ. Procesul ca atare de ajungere la o concluzie. Dacă A implică B, cineva poate infera corect B din A. Câteodată, numim inferență judecata la care se ajunge prin procesul tragerii concluziilor.

IN INTELLECTU. Lat.: existând în intelect (minte).

IN RES; IN REBUS. Lat.: Existând în realitate (sau lucrurile însele). Termeni folosiți pentru a indica existența independentă de mental.

INSTRUMENTALISM. Perspectivă după care teoriile științifice nu sunt tablouri ale realității, ci numai instrumente folositoare calculelor și predicțiilor.

INTELIGIBILITATE. Proprietatea de a fi inteligibil sau de a fi posibil de cuprins.

INTENSIUNE. Set de proprietăți definitorii relativ la un termen dat. Acele proprietăți pe care fiecare membru al *extensiunii* termenului trebuie să le aibă.

INTENȚIONALITATE. Proprietatea fundamentală a stărilor mentale de a avea un conținut, de a reprezenta, de a fi despre ceva.

INTERACȚIONISM. Soluție dată problemei minte/corp care înfățișează mintea și corpul într-o interacțiune reciprocă (sau ca subiecte ale unei influențe cauzale în ambele direcții).

INTERES PROPRIU. Interesul pe care o persoană îl are pentru bunăstarea și prosperitatea sa. Nu este obligatoriu ca acesta să fie și egoist.

INTERSUBIECTIV. Capabil de a fi detectat, descris și evaluat de o pluralitate de oameni.

INTRINSEC. Ne-extinsec. Parte a chiar naturii unui lucru, situații, concepte etc.

INTROSPECȚIE. Luarea la cunoștință de către un individ a propriilor stări mentale. Dacă introspecția furnizează accesul privilegiat la conștiența propriei persoane (sau ar trebui să intre în calcul doar ca o altă perspectivă de observație) este o chestiune controversată.

INTROSPECȚIONISM. Vezi **BEHAVIORISMUL METODOLOGIC.**

INTUIȚIE. Formă de cunoaștere i-mediată, sau „a ști pur și simplu" că ceva este așa. Unii filosofi fac apel la intuiție ca bază a cunoașterii noastre morale; este respinsă de alții ca pseudocunoaștere.

INTUIȚIONISM. În etică, punct de vedere după care cunoașterea moralității se bazează pe intuiție. Intuiționismul *matematic* este punctul de vedere după care cunoașterea matematică se bazează pe intuiție.

IPOSTAZIERE. Termen folosit interșanjabil cu *reificare* pentru înțelegerea abstracțiilor sau relațiilor ca fiind entități concrete.

IPOTEZĂ. Termen aplicat oricărei propuneri provizorii, teorii sau sugestii care nu a fost încă testată sau care nu a fost încă solid stabilită.

IPSO FACTO. Lat.: prin simplul fapt. O masă este *ipso facto* o piesă de mobilier, un câine este *ipso facto* un animal.

IRAȚIONAL. Neconform cu principiile rațiunii și ale logicii, se distinge de *non-rațional*, care înseamnă independent de logică și rațiune.

ISTORICISM. Etichetă pentru un spectru larg de poziții având în comun sublinierea indispensabilității sau importanței în înțelegerea operelor de artă, teoriilor, instituțiilor, acțiunilor, enunțurilor etc. a perioadelor lor istorice. În plus, comparația între epoci este uneori considerată imposibilă.

IZOMORF. Termen utilizat pentru a descrie două obiecte având aceeași formă.

ÎNCĂRCĂTURĂ TEORETICĂ. Proprietate a termenilor, observațiilor și a rapoartelor de observație de a fi ininteligibile în afara cadrului unei teorii particulare.

ÎNCLINAȚIE. Tendință, propensiune sau dispoziție.

ÎNCREDINȚARE. Securitate cognitivă maximă. Termenul se aplică în toate cazurile în care o persoană are temeiuri pentru a fi în întregime sigură de ceva.

ÎNDOIALA CARTEZIANĂ. Suspendarea judecății. Asociată cu îndoiala metodică a lui Descartes (sau încercarea de a se îndoi de tot ceea ce nu este absolut sigur).

ÎNNĂSCUT. Dat prin naștere. Filosofiile pot fi clasificate după cât de mult pretind că este înnăscut.

ÎNTEMEIERE DOXATICĂ. În epistemologie, demonstrația că o opinie este întemeiată.

ÎNTEMEIERE. Spunem despre o persoană că este întemeiată în a crede sau a acționa, în circumstanțe date, dacă nu există nici un temei pentru a critica persoana pentru a fi ajuns la acea concluzie sau pentru a fi acționat într-un anumit fel. (Vorbim, de asemenea, în mod elipitic, de credințe și acțiuni întemeiate.)

ÎNȚELEPCIUNE. În sens originar, scopul filosofiei. Teoretic, o persoană este înțeleaptă dacă are o viziune corectă asupra naturii lucrurilor; practic, o persoană este înțeleaptă dacă știe cum să trăiască.

JOC DE LIMBAJ. Termen folosit de Wittgenstein pentru a indica o zonă bine delimitată a utilizării limbajului care are sensuri proprii și urmează o gramatică/logică proprie.

JUSTIȚIE DISTRIBUTIVĂ. Parte a justiției, indiferent dacă legală sau morală, preocupată de distribuția corectă a beneficiilor și prejudiciilor.

JUSTIȚIE RETRIBUTIVĂ. Parte a dreptului care se leagă de distribuția pedepselor în funcție de merite. Unii gânditori justifică pedeapsa penală în termeni pur retributivi; alții consideră consecințele directe ale pedepsei, precum eliberarea condiționată ori reabilitarea.

LEGEA IDENTITĂȚII. Principiul „dacă p, atunci p"; totul este ceea ce este și nu altceva. Adevărul trivial după care totul se află în relație de identitate cu sine.

LEGEA TERȚULUI EXCLUS. Principiu după care p (enunț bine formulat) este ori adevărat, ori fals. Exprimat uneori ca principiul după care, dacă A este un predicat cu sens, un obiect este sau nu este A. A treia posibilitate este exclusă.

LIBERTATE; LIBER ARBITRU. În sensul cel mai fundamental, putem spune despre oameni că sunt liberi sau dispun liber de propria voință DACĂ ȘI NUMAI DACĂ în viața lor există momente de alegere propriu-zisă.

LIMBAJ COMUN. Limbaj în afara filosofiei ca atare. Filosofia limbajului comun se vrea analiza limbajului comun și înțelege această sarcină ca fiind mai utilă decât sistemele filosofice constructive sau decât introducerea de concepte noi.

LIMBAJ PRIVAT. Limbaj ce poate fi vorbit doar de o singură persoană, pentru că o parte dintre termenii săi sunt definiți particular și ostensiv sau pentru că printr-o altă modalitate o singură persoană îl poate învăța.

LOCAȚIE SIMPLĂ. Termen utilizat de A. N. Whitehead pentru ceea ce el înțelegea ca fiind opinia eronată după care realitatea este compusă din obiecte izolate ce pot fi atribuite unei locații spațio-temporale singulare, delimitate.

LOCUȚIONAR. În legătură cu actul de bază al exprimării unei propoziții cu sens determinat.

MATERIALISM ELIMINATIV. Denumirile pentru acele poziții metafizice care încearcă să explice (să reducă, să elimine) non-fizicul sau imaterialul. În special acele puncte de vedere care neagă posibilitatea unui nivel autonom al experienței psihologice.

MATERIALISM. Formă de monism metafizic care susține că tot ceea ce există are caracter material.

MATERIE PRIMĂ. Materie în stadiu de pură potențialitate; materia așa cum ar fi dacă nu ar avea o formă.

MATRICE DISCIPLINARĂ. Termen aplicat de T. S. Kuhn totalității angajamentelor de grup caracteristice unei discipline științifice particulare.

MECANICISM. În mod obișnuit, punct de vedere după care totul poate fi explicat după aceleași principii care explică funcționarea mașinilor sau a sistemelor mecanice; perspectiva (cândva de mare popularitate) după care natura nu este altceva decât o uriașă mașinărie.

MELIORISM. Lat.: *melior*, mai bun. Perspectiva după care sau lucrurile devin mai bune în mod necesar sau – într-o versiune mai slabă – este posibil ca ele să devină mai bune. În ultima (și cea mai plauzibilă) versiune, meliorismul este deseori asociat cu ideea că acțiunea umană are un cuvânt de spus.

MENTALISM. Poziție metafizică care susține că doar mințile și conținuturile mentale există. Utilizat uneori ca sinonim pentru idealism.

MENȚIUNE. Referință la cuvântul în sine, și nu la ceea ce în mod obișnuit desemnează el. De exemplu, „pisică" are șase litere. În acest exemplu, ghilimelele sunt folosite pentru a menționa un cuvânt (formându-i numele), același efect obținându-se și prin italicizare.

META. Grecește: după sau dincolo. În uzul filosofic contemporan, cel mai des indică un discurs despre un discurs. Astfel, *metaetica* este discursul despre discursul etic; un *metalimbaj* este un limbaj folosit pentru a vorbi despre un limbaj. (Limbajul despre care vorbește metalimbajul este deseori numit limbaj de *prim-ordin* sau *limbaj-obiect.*)

METAFIZICĂ. Ramură a filosofiei ce se preocupă de întrebarea *„Ce este?"*

METAFORIC. Pentru a descrie un cuvânt care nu se aplică de obicei într-un domeniu dat și care este totuși aplicat pentru a evidenția o asemănare. Utilizarea metaforică a limbajului se distinge de cea literală. Astfel, o culoare – care nu poate fi, bineînțeles, literalmente caldă – poate fi descrisă metaforic ca fiind „caldă".

METODA SOCRATICĂ. Metoda interogării insistente, asociată cu Socrate, prin care cineva încearcă să clarifice bazele, semnificația și implicațiile unei poziții inițiale.

MIMESIS. Imitație a realității. Termen cel mai des folosit în legătură cu operele de artă.

MIT. În utilizarea modernă, poveste falsă, deși cu semnificație culturală.

MODAL. Cel mai des, trăsătură a enunțurilor ce indică fie că ceva este posibil, fie că ceva este necesar. Logica modală este logica enunțurilor „modale". Aici, *posibil* și *necesar* sunt interdefibile: *posibil* poate fi definit ca „nu este necesar să nu fie", iar *necesar* ca „nu e posibil să nu fie".

MONADE. În metafizica lui Leibniz, unitățile de bază ale realității. Monadele sunt înfățișate ca centri psihici, nelegate una de cealaltă în mod cauzal, dar fiecare oglindind în întregime realitatea.

MONISM. Perspectivă metafizică susținând că există o singură categorie primară (sau un singur tip fundamental de substanță).

MONISM NEUTRU. Perspectivă metafizică după care mintea și materia sunt numai aspecte ale unei singure substanțe „neutre", care nu este nici minte, nici materie.

MONOTEISM. Perspectivă după care există un singur Dumnezeu.

MULȚIME. Termen cu precădere matematic pentru *clasă* sau *colecție*.

MULȚIME NULĂ. Expresie matematică denumind o mulțime fără membri. Denumită și *clasă vidă*.

NEDETERMINAREA. Condiție în care faptele sau datele de observație nu determină un singur și unic rezultat. Cel mai des se aplică relației dintre evidență și teorie și între datele lingvistice și traducere.

NEGAȚIE. Negația unui enunț este acel enunț care trebuie să aibă valoarea de adevăr opusă. De exemplu, „Nu plouă" în relație cu „Plouă".

„Nu plouă" și „Nu sunt condiții de ploaie" sunt două modalități de a exprima negația pentru „Plouă".

NEUTRALITATE TEMATICĂ. Proprietatea de a fi aplicabil tuturor subiectelor sau temelor, legile logice sunt neutre din punct de vedere topic, de vreme ce se aplică la orice este gândit sau pus în discuție.

NEVALIDITATE. Strict, deducție ratată. Mai larg, raționamentele incorecte deductiv și chiar enunțurile false pot fi descrise ca nevalide.

NIHILISM. Perspectivă după care nu există valori, semnificații, adevăruri. Nihiliștii autentici ar trebui nici măcar să considere că ar merita să-și enunțe poziția.

NOMIC (LEGIC). În ce privește legea (de la *nomos*, lege). Folosit de regulă în legătură cu legile naturii, ca în expresia *necesitate*

nomică (legică), însemnând dat cu necesitate prin legile naturii. Ceva ce este logic posibil poate fi *nomic* (legic) imposibil.

NOMINALISM. Perspectivă în care numai particulariile sunt reale și în care termenii generali se aplică entităților particulare pe baza asemănării lor tacite. Astfel, nu există *roșeața* – ci numai lucruri particulare de culoare roșie.

NON SEQUITUR. Lat.: nu urmează. Observație critică asupra faptului că o concluzie dată nu rezultă din premisele oferite.

NONCOGNITIVISM. Unul dintre punctele de vedere (mai ales emotivismul) care neagă faptul că judecățile morale sunt enunțuri propriu-zise și că ar exista adevăruri morale sau propoziții morale false.

NONSIMETRIC. Termen descriind relații precum dragostea care, susținându-se între A și B, ar putea sau nu să se susțină între B și A.

NORMATIV. Având puterea unei norme. De obicei opusul lui *descriptiv*. O normă indică nu cum stau lucrurile sau cum sunt ele, ci mai degrabă cum ar trebui să stea lucrurile sau cum ar trebui să fie.

NOUS. Greaca veche: minte, spirit.

NOUMENAL. Termen folosit de Immanuel Kant pentru a indica lumea suprasensibilă care ființează dincolo de experiența noastră. Lumea noumenală, sau lumea lucrurilor în sine, contrastează cu lumea fenomenală – lumea pe care o putem experimenta și despre care ajungem astfel să căpătăm cunoaștere științifică.

OBIECTUL PERCEPȚIEI. Ceea ce este dat imediat în percepție. Percepțiile, spre deosebire de senzații, sunt deja despre obiecte, și nu doar despre pete de culoare etc.

OBLIGAȚIE. Datorie; tot ceea ce trebuie făcut – mai ales atunci când cineva, ca o problemă de lege sau moralitate, are dreptul să se aștepte ca noi să procedăm astfel.

OCAZIONALISM. Punct de vedere asupra relației minte/corp care susține că interacțiunea tacită a acestora este doar aparentă. Prin intermediul acțiunii coordonatoare a lui Dumnezeu, o schimbare petrecută în minte sau în corp este *ocazia* – și nu cauza – schimbării petrecute în cealaltă.

ONTOLOGIE. Știința ființei. Utilizat uneori interșanjabil cu *metafizica*, termenul este deseori limitat la abordările formale ale problemelor metafizice.

ONTOLOGIE IEFTINĂ. Termen relativ recent, aplicat oricărei poziții filosofice care susține o perspectivă minimalistă asupra angajamentului ontologic.

OPERATORI MODALI. Operatorii modali cei mai cunoscuți sunt □, însemnând *necesar*, și ◇, însemnând *posibil*.

OPINIE. Cuvânt folosit câteodată drept sinonim pentru *credință, încredințare*. Mai des este folosit în același mod ca grecescul *doxa*, părere – opinie ce nu constituie cunoaștere propriu-zisă.

PANPSIHISM. Formă a monismului metafizic ce susține că tot ceea ce există are caracter mental.

PANTEISM. Punct de vedere după care tot ceea ce există este Dumnezeu (sau parte a lui Dumnezeu).

PARADIGMĂ. Model; șablon; exemplu standard. Argumentul *cazului paradigmatic* susține că, de vreme ce semnificația unui termen se învață din paradigmele sale, trebuie să fie un nonsens pretenția că extensiunea sa e vidă.

PARADOX. În sens larg, orice concluzie sau enunț surprinzătoare. Un paradox apare când două raționamente corecte, având premise aparent adevărate, duc la o pereche de concluzii care se contrazic reciproc.

PARADOXUL ÎNVĂȚĂRII. Acel paradox – probabil înfățișat pentru prima oară de Platon – după care putem învăța numai ceea ce nu știm, dar, de asemenea, nu putem învăța ceea ce nu știm, pentru că nu vom ști ce să învățăm.

PARADOXUL MINCINOSULUI. Paradox antic după care enunțul „Eu mint" este adevărat numai dacă este fals, și este fals numai dacă este adevărat. Utilizat uneori pentru a demonstra că unele enunțuri corect gramaticale sunt lipsite de sens.

PARADOXURILE LUI ZENON. Zenon din Elea (cca. 490 î.H.) a încercat să arate că mișcarea este imposibilă inventând mai multe paradoxuri. Tipic este *paradoxul stadionului*, care pretinde că nimeni nu poate traversa un stadion, pentru că trebuie să traverseze prima jumătate, apoi jumătate din jumătatea rămasă, jumătate din acea jumătate și tot așa, *ad infinitum* (la infinit).

PARCIMONIE. Economie intelectuală. Între două poziții sau teorii (celelalte lucruri fiind egale) se susține în general că ar trebui preferată cea „parcimonioasă".

PARTICULARII ABSTRACTE. Instanțele particulare ale unor calități precum roșu și pătrat, considerate de unii metafizicieni ca fiind „cărămizile" ultime ale realității. Denumite și *tropi*.

PARTICULARII. Lucruri individuale. Obiectele fizice concrete, localizate spațio-temporal sunt exemplele cele mai evidente, dar

unii filosofi susțin că obiecte abstracte precum universaliile sau numerele intră și ele în această categorie.

PER ACCIDENS. Lat.: accidental. Termen folosit pentru a indica tot ceea ce este contingent sau non-necesar. Un burlac este cu necesitate necăsătorit, dar – dacă e scund – e scund *per accidens*.

PERFORMATIV. Termen ce descrie acel aspect al exprimării care constă în ceea ce este dat prin ceea ce este spus. Exprimări la persoana întâi prezent de tipul „Promit" (la care putem adăuga cu sens „astfel") sunt considerate performative.

PERLOCUȚIONAR. În teoria actelor vorbirii, un termen aplicat actului vorbirii înțeles în termenii efectelor sale. *Locuțiunea* (exprimarea) „Stă să cadă" ar putea, în circumstanțele date, să fie actul *ilocuționar* de avertizare și actul *perlocuționar* al temerii.

PER SE. Lat.: în/pentru sine, intrinsec. Astfel, cineva ar putea spune că plăcerea e bună *per se* și durerea este rea *per se*.

PERSOANĂ. Ființă (umană sau nu) cu care oamenii pot comunica relativ total. Dumnezeu și îngerii sunt înțeleși ca persoane în acest sens. Probabil că unele animale – delfinii sunt menționați uneori – pot fi și ele persoane. În teoria dreptului, o *persoană* este un deținător de drepturi.

PERSPECTIVISM. Punct de vedere în care nu există adevăruri în afara perspectivelor particulare (modalități de a privi lucrurile).

PETITIO PRINCIPII. Lat.: eroarea asumării ca premisă a ceea ce urmează să fie demonstrat.

PLATONISM. Termen folosit pentru a ne referi, sumar, la filosofia lui Platon, dar de obicei pentru a sublinia realismul platonician – teoria conform căreia există Forme și Idei, eterne și imuabile, existând independent de cunoașterea umană, pentru care obiectele fizice obișnuite sunt copii, dar imperfecte, și „amintesc" de ele.

PLURALISM. În metafizică, perspectiva în care există mai multe (nu doar una sau două) tipuri de substanțe fundamentale. În filosofia socială, principiul teoleranței unei varietăți de stiluri de viață, religii și sisteme de valori.

POLEMIC. Generat de argumente sau controverse. O idee este polemică dacă este direcționată împotriva unui oponent anumit.

POLITEISM. Poziție după care există mai multe divinități. În contrast cu *monoteismul*.

POSIBILITATE. Există o mulțime de tipuri de posibilitate. Dintre acestea, cele mai importante sunt *posibilitatea nomică*, sau compatibilitatea cu legile naturii, și *posibilitatea logică*, sau lipsa con-

tradiției. Există și *posibilitatea tehnică*, sau ceea ce, date fiind resursele tehnice, poate fi realizat.

POSIBILITATE LOGICĂ. Calitatea de a nu presupune o contradicție. Politicienii cinstiți reprezintă clar o posibilitate logică; cercurile pătrate reprezintă clar o imposibilitate logică. Retroacțiunea (schimbarea trecutului) pare a fi logic imposibilă, deși unii gânditori pretind că Dumnezeu poate acționa în trecut.

POST HOC ERGO PROPTER HOC. Lat.: după acestea, prin urmare, din această cauză. Eroare în raționamentul cauzal care confundă *cauza* cu *a se produce înainte.*

POTENȚIAL. Capabil de a deveni. Un X potențial este tot ceea ce nu este acum X, dar poate deveni sau poate avea tendința să devină un X. În acest sens, ghindele sunt stejari potențiali.

POZITIVISM. Utilizat larg, vag și cu diverse calificative, denominantul comun al variatelor pozitivisme părând a fi angajamentul față de științele naturale ca fiind cele mai bune (dacă nu singurele) mijloace de a genera o cunoaștere veritabilă.

POZITIVISMUL LOGIC. Poziție asociată în particular cu filosofii alcătuind Cercul de la Viena, care a înflorit în anii '20 și '30. Conform acesteia, toate enunțurile cu sens sunt fie adevăruri analitice (logice), fie, dacă nu, adevăruri sintetice verificabile. Pozitiviștii logici susțin că majoritatea afirmațiilor metafizice tradiționale nu intră în cele două categorii și, drept urmare, sunt lipsite de sens.

PRACTICĂ. Cel mai des, set de acțiuni umane organizate pentru a atinge anumite scopuri.

PRAGMATICĂ. Parte a teoriei limbajului care se ocupă cu folosirea semnelor lingvistice.

PRAGMATISM. Teorie a adevărului care susține că adevărul trebuie înțeles în termeni de utilitate. Utilitatea unei opinii adevărate este înțeleasă asemenea celei a unei hărți bune.

PRAXIS. Deși este des folosit interșanjabil cu *practică*, acest termen a fost folosit de Karl Marx pentru sinteza dintre teorie și practică, și a păstrat de atunci o anumită legătură cu ideea *practicii teoretizate.*

PREDICAT. În filosofie, termen utilizat atât pentru o proprietate, cât și pentru o relație. Un predicat în acest sens este ceea ce poate fi predicat despre – sau se poate spune că e adevărat despre – ceva sau despre un grup de lucruri.

PREDICȚIE. Enunț despre ceea ce se va întâmpla. Unele predicții sunt aproape bănuieli, total nesusținute; altele se bazează pe re-

gularitățile naturale bine înțelese – de exemplu, predicțiile astronomice – și au o mare probabilitate de a fi corecte.

PREMISE. Acele enunțuri ale unui raționament care oferă suportul, concluziv sau probabilistic, pentru concluzia raționamentului. Denumite câteodată și *presupoziții*.

PREZUMȚIE. Punctul de plecare neargumentat, nepus în discuție al unui raționament. Ceea ce suntem în stare să stabilim printr-o discuție și/sau raționament va depinde întotdeauna de prezumțiile de la care plecăm.

PRIMA FACIE. Lat.: la prima vedere. Expresia este folosită câteodată în acest sens, dar mai des este folosită pentru a delimita ceva – o obligație, o dovadă, un drept– cu o forță presupusă sau prezumtivă care este susținută până în momentul în care este respinsă de o considerație superioară.

PRINCIPIUL FERICIRII MAXIME. Expresie asociată cu utilitarismul în general și cu J. S. Mill în particular. Ideal, acțiunile – și cele individuale, și cele politice/legislative – ar trebui să tintească producerea unei cantități maxime de fericire, fără a conta despre a cui fericire este vorba.

PRINCIPIUL REGULATIV. Utilizat de obicei despre enunțurile – precum „Toate evenimentele au o cauză" – interpretate ca norme ghidând practica („Caută întotdeauna cauza!") mai degrabă decât enunțuri adevărate sau false.

PROBABILITATE. Grad de posibilitate. Există grade de posibilitate până la certitudine, fără a o include. Probabilitatea este înțeleasă uneori ca o proprietate obiectivă a evenimentelor, pe baza frecvenței lor relative într-o serie de evenimente și câteodată o estimare subiectivă (personală) a probabilității, relativă la datele pe care le posedă o persoană dată.

PROBLEMA MINTE/CORP. Etichetă folosită pentru un set de întrebări intercorelate cu privire la existența deopotrivă a minților și a corpurilor și – mai ales în cazul ființelor umane – cu privire la cum putem concepe relațiile dintre acestea.

PROCES. Serie interrelaționată de evenimente. Metafizica procesului susține că acestea sunt mai fundamentale decât substanțele.

PROPOZIȚIE ANALITICĂ. Enunț adevărat în virtutea definițiilor termenilor ce-l compun. De ex.: Toți burlacii sunt necăsătoriți.

PROPRIETATE. Cel mai des, sinonim pentru *caracteristică* sau *trăsătură*; tot ceea ce este *adevărat* despre un individ sau o entitate particulară.

PROPRIETATE DEFINITORIE. Proprietate pe care un lucru trebuie să o aibă pentru a fi ceea ce este.

PROPRIETATE EMERGENTĂ. Proprietate ce poate fi analizată în termenii (sau redusă la) unei proprietăți fundamentale. De exemplu, duritatea este o proprietate emergentă relativă la proprietăți moleculare fundamentale care explică duritatea obiectelor tari.

PROPRIETATE NENATURALĂ. Proprietate a unui lucru ce diferă fundamental de predicatele descriptive obișnuite. *Bunătatea* a fost clasic considerată drept principalul candidat pentru acest statut.

PROPRIETĂȚI DISPOZIȚIONALE. Proprietăți precum solubilitatea sau fragilitatea, definite prin ceea ce s-ar întâmpla în anumite circumstanțe (indiferent dacă aceste circumstanțe se produc sau nu). Multe dintre proprietățile psihologice sunt dispoziționale.

PSIHOLOGIA FACULTĂȚII. Teorie după care mintea umană poate fi fragmentată într-un număr unic de forțe separate, așa-numitele facultăți.

Q.E.D. Abreviere pentru lat. *quod erat demonstrandum*, însemnând „ceea ce trebuia demonstrat". Folosită pentru a marca concluzia unei dovezi sau a unui raționament.

QUA. Lat.: ca. De exemplu, Aristotel a definit metafizica – studiul ființei *qua* ființă.

QUALIA. Calitate sau calități – în particular, calități i-mediate, perceptibile prin simțuri, ale lucrurilor, precum roșeața unei cireșe.

RAPORT DE OBSERVAȚIE. În formalizările științifice, enunțurile primare, intersubiective cu privire la ceea ce este văzut direct sau altcumva perceput. Ele servesc la confirmarea sau infirmarea ipotezelor și teoriilor.

RAȚIONAL. Relativ la rațiune. Aristotel a definit oamenii ca animale raționale – animale având rațiune. Deși, într-un sens, este evident cum ne deosebim de animalele neraționale, filosofii nu au căzut de acord asupra unei caracterizări precise a raționalității.

RAȚIONALISM. Perspectivă în teoria cunoașterii după care mintea sau intelectul, mai degrabă decât simțurile, este singura sau cel puțin principala sursă de cunoaștere.

RAȚIONAMENT DEDUCTIV. Raționament a cărui concluzie trebuie să fie adevărată dacă toate premisele sale sunt adevărate. Prin contrast cu raționamentul inductiv, a cărui concluzie poate fi falsă chiar și atunci când toate premisele sale sunt adevărate.

B.C.U. „M. EMINESCU" IAȘI

RAȚIONAMENT INDUCTIV. Raționament care, pe baza observației sau considerării membrilor unei mulțimi, duce la o concluzie despre toți membrii acelui grup.

RAȚIUNE PRACTICĂ. Parte a rațiunii umane dedicată descoperirii cursului optim, sau cel puțin satisfăcător, al acțiunii. În contrast cu *rațiunea teoretică*, care țintește descoperirea de adevăruri care nu trebuie să aibă vreo legătură cu acțiunea.

RAȚIUNE SUFICIENTĂ. O rațiune suficientă pentru X este tot ceea ce va cauza sau va explica, prin sine, existența lui X. Principiul rațiunii suficiente, asociat lui Leibniz, susține că pentru orice există o rațiune care explică de ce este așa cum este și nu altfel.

REALISM. În sens obișnuit și general, perspectiva după care există o lume independentă de mental cu care enunțurile noastre adevărate corespund. În sens strict, cineva poate fi realist cu privire la un anumit gen de lucruri – de exemplu, mulțimi sau clase, numere, valori.

REALISM NAIV. Perspectivă (respinsă pe scară largă) după care lumea este exact cum apare ea simțurilor noastre (sau „simțului comun").

REDUCȚIONISM. Pretenție de forma A-urile nu sunt altceva decât B-uri, la care se obiectează pe baza existenței a ceva în natura A-urilor care este ignorat. Astfel, dacă sau nu pretenția că oamenii nu sunt altceva decât organisme biopsihice complexe este înțeleasă ca reducționism va depinde de considerația că în natura umană există ceva ignorat de această caracterizare.

REDUCTIO AD ABSURDUM. Lat.: reducere la absurd. Expresie utilizată pentru respingerea unei poziții, care funcționează demonstrând că din ea rezultă ceva absurd (sau evident imposibil).

REGRES LA INFINIT. Eroare logică, întâlnită ori într-o serie de raționamente de forma A rezultă din B, B rezultă din C, C din D și tot așa, fără sfârșit, ori într-o serie de explicații de forma A pentru că B, B pentru că C, C pentru că D și tot așa, la infinit.

REIFICARE. Vezi **IPOSTAZIERE.**

RELAȚIE. Predicatele se împart în predicate monadice (nonrelaționale) și poliadice (relaționale). „Este gras" este un predicat monadic; „Se întinde între" este un predicat triadic (de trei locuri) relațional. Elementele legate de relații sunt denumite *relata.*

RELATIVISM DE TIP PROTAGOREIC. Perspectivă după care lucrurile sunt așa cum sunt percepute de un agent dat. Protagoras

a spus: „Omul este măsura tuturor lucrurilor; a ceea ce este, că este și a ceea ce nu este, că nu este".

RELATIVISM ETIC. Perspectivă în care opiniile morale sunt produsele enculturației tribale (socializare), și prin urmare nu există bază rațională pentru a alege între opiniile morale contradictorii ale unor triburi diferite.

RESPINGERE. Dezaprobare, demonstrație care arată că un anumit punct de vedere, o anumită poziție, nu se poate susține.

RETORICĂ. Arta vorbirii propriu-zise. Socrate, Platon și mulți alți antici (nu și Aristotel) au privit retorica ca pe o artă „falsă", furnizând nimic mai mult decât o aparență de adevăr.

REVOLUȚIA COPERNICANĂ A LUI KANT. Teză radicală a lui Immanuel Kant (1724-1804) după care formele sensibilității noastre (aparatul senzorial) și categoriile cunoașterii determină natura experienței noastre. Perspectiva contrastează cu vederile tradiționale, după care natura experienței este determinată de obiectele din lume pe care le experimentăm.

SANCȚIUNE. Ceea ce motivează ascultarea, conformarea, cel mai des în context legal. Aceasta explică de ce autoritatea și pedeapsa se leagă amândouă de termenul de *sancțiune*.

SĂNĂTATE. Calitate a unui raționament deductiv valid care, în plus, are toate premisele adevărate.

SCEPTICISM. Negarea faptului că oamenii posedă cunoaștere. Scepticismul global susține că oamenii nu știu nimic. Variate scepticisme locale neagă cunoașterea unor domenii particulare, de exemplu, moralitatea și supranaturalul.

SEMANTICA CONDIȚIILOR DE ADEVĂR. Semantica, sau teoria semnificației, care susține că înțelesul unui enunț poate fi explicat exhaustiv și semnificativ prin intermediul condițiilor de adevăr.

SEMANTICĂ. Studiul relațiilor dintre limbaj și lume.

SEMIOTICĂ. Știința semnelor.

SEMNIFICAȚIE. Mai larg, sinonim pentru înțeles, sau chiar pentru importanță. Mai strict, relația dintre un semn – natural sau convențional, verbal sau nonverbal – și ceea ce acesta semnifică sau indică.

SENSIBIL. Termen legat de simțuri și de datele furnizate de acestea sau cu sens, rațional.

SILOGISM. Model tradițional de raționament compus dintr-o premisă majoră, o premisă minoră și concluzie. De exemplu, toți câinii

sunt mamifere; toate mamiferele au sânge cald; prin urmare, toți câinii au sânge cald.

SIMETRIE. Termen ce descrie o relație care, stabilită între un prim element și un al doilea element, se stabilește cu necesitate și între elementul doi și primul element. *Relația de egalitate* este cea mai importantă simetrie.

SIMPLICITER. Lat.: pur și simplu; punct; *tout court*; fără calificativ sau adăugire.

SIMPLITATE. Proprietate care valorizează pozitiv (în cele mai multe poziții) explicațiile și teoriile. Dintre două teorii, altminteri egale, cea mai puțin complicată (sau cea care menționează mai puține entități sau clase de entități) este considerată mai bună.

SIMȚ COMUN. Nume general pentru tot ceea ce gândește o persoană rezonabilă. Pentru unii filosofi este corect cu necesitate, pentru alții rezidă într-o eroare de origine.

SINTACTICĂ. Parte a teoriei limbajului care se ocupă cu relațiile dintre semnele lingvistice.

SINTETIC A PRIORI. Expresie ce descrie acele adevăruri (dacă există) despre lumea reală care, cu toate acestea, sunt cunoscute cu ajutorul rațiunii, independent de experiență.

SISTEM. Set de enunțuri și supoziții inter-relaționate.

SOFISM. Argumentație falsă, trucată, înșelătoare.

SOLIPSISM. Punct de vedere, câteodată susținut cu seriozitate, după care persoana care propune o perspectivă reprezintă singurul lucru care există. Combinat de obicei cu punctul de vedere după care orice altceva reprezintă doar părți, bucăți ale experienței unei singure persoane.

SPECIE. Subclasă relativ la o clasă (gen) mai largă. Collie reprezintă o specie de câine, în timp ce câinii sunt o specie de mamifere, iar mamiferele sunt specii de animale.

STARE NATURALĂ. Condiție a oamenilor aflați în afara societății civile, organizate, în care viața este scurtă, mizeră, brutală (sau cel puțin așa este înfățișată de obicei). Altfel spus, un război al tuturor împotriva tuturor.

STARE OCURENTĂ. Stare de conștiință la un moment dat. Durerile și alte sentimente sunt exemple de stări ocurente. Contrastează cu *stările dispoziționale*, precum convingerile și dorințele.

STOICISM. Punct de vedere după care universul este un întreg rațional în care toate lucrurile se petrec spre bine, din care derivă per-

ceptul după care o persoană înțeleaptă este aceea care învață să accepte cu „stoicism", sau cu bunăvoință, orice s-ar întâmpla – chiar și situațiile care-l zdrobesc pe cel mai puțin înțelept.

STRUCTURALISM. Perspectivă după care semnificația unei părți (semn, simbol, fragment lingvistic) este funcția dată de rolul său diferențiat în interiorul unei structuri (sistem) mai larg. Astfel, *scaun* își capătă semnificația distinctivă din poziția sa contrastantă în inventarul pieselor de mobilier.

SUBCLASĂ. Parte a unei clase.

SUBCONTRARII. Pereche de enunțuri care pot fi împreună adevărate, dar nu pot fi împreună false. De exemplu, „Unii suedezi sunt protestanți" și „Unii suedezi nu sunt protestanți".

SUB SPECIE AETERNITATIS. Lat.: ca și etern. Unii filosofi – cel mai faimos, Spinoza – au susținut că scopul metafizii este acela de a surprinde sau a delimita totalitatea *sub specie aeternitatis*.

SUBSTANȚĂ. Cel mai des, un lucru individual ce deține proprietăți și este subiectul unor schimbări. Câteodată definită ca fiind acel ceva capabil de existență independentă.

SUBSTITUTIVITATE. Proprietatea de a fi substituit. În mod obișnuit înseamnă înlocuibil „salvând adevărul" (fără nici o schimbare a valorii de adevăr).

SUBSTRAT. Literal, ceea ce se află dedesubt. Utilizat deseori pentru a denumi purtătorul proprietăților sau subiectul schimbărilor.

SUBZISTENT. Având ființă ori existență. Termeni utilizați uneori în contrast cu *existent*, pentru a acoperi ceva care există (dacă există) în afara spațiului și timpului.

SUMMUM BONUM. Lat.: binele suprem. Teoriile valorilor nu au căzut de acord cu privire la binele suprem (care este acesta).

SUPOZIȚIE. Prezumție – de obicei pentru un raționament, discuție sau investigație ulterioară.

SURVENIENȚĂ. Starea de a fi survenient. O proprietate este survenientă dacă depinde de alte proprietăți și nu poate varia dacă acestea sunt constante. Culorile sunt surveniente, de exemplu, pentru că depind de proprietăți fizice primare.

SUSPENDAREA JUDECĂȚII. Stare mentală ce nu este caracterizată nici de credința într-o propoziție, dar nici de aceea în contrariul ei. Atitudinea cea mai potrivită atunci când nu există nici o rațiune sau evidență care să favorizeze alegerea unei propoziții în detrimentul negației sale sau invers.

TABULA RASA. Lat.: tablă nescrisă. Metaforă folosită de empiriști precum John Locke pentru a caracteriza mintea la naștere, înainte de a fi „înscrisă" prin experiență.

TAUTOLOGIE. Enunț cu necesitate adevărat în virtutea formei sale logice – de exemplu, „Plouă sau nu plouă". În general, tautologiile sunt privite ca fiind golite de informație.

TELOS. Greacă: sfârșit; țel; scop.

TEMPORALITATE. Proprietatea de a exista în timp. Metafizica procesului pune accent pe temporalitate.

TEOLOGIE NATURALĂ. Corp de cunoștințe despre Dumnezeu pe care oamenii le au (dacă le au) pe baza rațiunii și nu pe baza revelației.

TEOREMĂ. Într-un sistem formal – de exemplu, formalizarea geometriei euclidiene – un enunț ce poate fi derivat din axiomele sistemului.

TEORIA ASPECTULUI DUBLU. Perspectivă metafizică înțelegând mintea și corpul ca două aspecte diferite ale aceleiași realități primare.

TEORIA CONTRACTULUI SOCIAL. Punct de vedere după care oamenii părăsesc starea naturală prin aderarea tacită la un contract care pune pe picioare societatea civilă cu legile, datoriile și obligațiile sale. Privită în general nu ca o descriere a unui eveniment istoric, ci mai degrabă ca pe o justificare ipotetică a statului.

TEORIA VALORILOR. Cercetare sistematică a originii, naturii sau conexiunilor dintre valorile de orice tip. Cunoscută și sub denumirea de *axiologie*.

TERMEN. Cuvânt sau expresie.

TERMEN CATEGORIAL. Termen primar clasificator care răspunde la întrebarea „Ce este?". Astfel de termeni sunt *câine, scaun, telefon*, în timp ce *roșu, gras* sau *leneș* nu aparțin acestei categorii.

TESTABILITATE. Capabil de a fi testat. Unii filosofi ai științei înțeleg testabilitatea ca pe o trăsătură necesară a oricărui enunț (sau teorie) veritabil.

TRANSCENDENTAL. Ceea ce există în afară sau dincolo de experiența sau cunoașterea obișnuită.

TRANZITIV. Cuvânt ce descrie o relație de tipul: dat fiind că aceasta se susține între un prim și un al doilea element, și, de asemenea, între al doilea și un al treilea, ea se stabilește cu necesitate între

primul și al treilea element. *Relația de egalitate* este cea mai importantă relație tranzitivă.

UNIFORMITATEA NATURII. Punct de vedere, privit câteodată ca fiind crucial pentru știință, după care lumea fizică se supune aceloraşi legi în orice timp şi-n orice loc.

UNITATE DE ACȚIUNE. Acțiune a corpului uman care nu se face prin intermediul altei acțiuni. În circumstanțele normale, a ridica mâna este o unitate de acțiune.

UNIVERSALIA ANTE RES. Lat.: universaliile sunt anterioare lucrurilor. Expresie folosită pentru a descrie statutul ontologic acordat universaliilor de realismul platonic; sau poziția după care universaliile există independent de mental sau de instanțierile lor.

UNIVERSALIA IN REBUS. Lat.: universaliile în lucruri. Expresie utilizată pentru a descrie statutul ontologic acordat universaliilor de gânditori precum Aristotel, care susține că universaliile există independent de minte, dar nu și de particulariile caracterizate de ele.

UNIVERSALIA POST RES. Lat.: universaliile după lucruri. Expresie folosită pentru a descrie statutul ontologic acordat universaliilor de nominalism; sau poziția după care universaliile există doar ca termeni generali.

UNIVERSALII. Idei abstracte, precum *roșeața, triunghiularitatea* și *dreptatea*. Statutul lor ontologic este controversat.

UNIVERSALITATE. Calitate a unei reguli sau a unui principiu care se aplică tuturor persoanelor. A fi universal în acest sens este deseori înțeles ca o condiție necesară pentru a avea de-a face cu o regulă (sau principiu) moral(ă) ca atare.

UNIVOC. Cu un singur înțeles. Spunem despre un termen că este univoc dacă semnifică același lucru în toate utilizările.

URCUȘ SEMANTIC. Ridicarea de la un nivel la un meta-nivel. Luând „Plouă" ca pe un nivel (vorbirea directă despre lume), „urcăm" semantic (la nivelul vorbirii despre vorbire) atunci când spunem „Propoziția Plouă este adevărată".

UTILITARISM. Teorie care susține că permisivitatea, interdicția sau obligativitatea morală a acțiunilor depind de consecințele evaluate în termeni de plăcere/fericire sau durere/nefericire produse de acțiuni. Există două forme de utilitarism: al *actului*, ce ia în considerare consecințele act cu act; și al *regulii*, care consideră consecințele generale ale adoptării sau aderării la o regulă sau alta.

UTILIZARE. Când un cuvânt nu este el însuși subiect de discuție și își aduce contribuția normală la înțelesul propoziției spunem că este *utilizat*. În contrast cu *mențiune* – atunci când se vorbește despre cuvântul însuși.

UTOPIA. Literal, nicăieri. Termen folosit pentru a numi o lume ideală imaginară. *Utopic* semnifică în mod obișnuit *nerealist*.

VAGUITATE. Un termen are proprietatea vaguității (sau este vag) DACĂ ȘI NUMAI DACĂ, între cazurile clare de aplicabilitate și inaplicabilitate, există o zonă de cazuri „greu de precizat". *Chel, bătrân* și *bogat* sunt exemple de termeni vagi.

VALIDITATE. Strict, deducție bună. Mai puțin strict, argumente bune nedeductive și chiar enunțuri adevărate.

VALOARE DE ADEVĂR. În logica standard, despre ambele valori de adevăr, adevărat sau fals. Există și logici cu trei valori de adevăr, utilizând adevărul, falsitatea și nedeterminarea.

VALOARE. Calitate pozitivă sau tot ceea ce este dezirabil, folositor, interesant, bun, important – aceștia fiind doar câțiva dintre termenii ce exprimă valori pozitive. Dacă valorile sunt parte a naturii intrinseci a lucrurilor sau țin doar de „replica" pe care omul o dă lucrurilor este o chestiune controversată.

VERIDIC. Literal, adevărat. O experiență este veridică DACĂ ȘI NUMAI DACĂ este despre ceea ce se pretinde a fi. Antonim: nonveridic.

VERIFICABILITATE. Proprietatea de a fi deschis verificării. Pozitiviștii logici susțin că toate enunțurile analitice care nu sunt deschise verificării nu au semnificație cognitivă.

VERIFICARE. Set de proceduri, relativ la un anumit enunț, folosite pentru a-i determina valoarea de adevăr.

VIRTUAL. Cuvânt folosit cel mai des (nu la propriu) ca sinonim pentru *aproape*. Strict vorbind, un X virtual este ceva care are puterea lui X fără a fi X.

VIRTUTE. Caracteristică pozitivă sau excelență a unui lucru sau a unei persoane. Uneori, virtutea este definită mai strict ca bun obicei.

VITALISM. Perspectivă în care există o diferență fundamentală (sau metafizică) între lucrurile însuflețite și cele neînsuflețite. Vitaliștii au susținut cândva că substanțele organice nu pot fi sintetizate în afara unui organism viu. Bineînțeles, s-a dovedit că s-au înșelat.

VOLUNTARISM. Perspectivă care accentuează importanța voinței sau a actului volitiv. De exemplu, un voluntarist ar susține că

actele contrare voinței lui Dumnezeu sunt greșite; un non-voluntarist ar susține că actele greșite (adică independente de voința lui Dumnezeu) sunt contrare voinței lui Dumnezeu.

WELTANSCHAUUNG. Germană: vedere asupra lumii. Mod atotcuprinzător de a înțelege realitatea, câteodată formulat explicit, altădată rămânând implicit.

ZEITGEIST. Germană: spiritul timpului.

BCU "LUCIAN BLAGA" CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Index

A

Abordare deontologică, 192-195
Abordare descriptivă a conceptului de Dumnezeu, 223
Abordarea revizionistă a naturii lui Dumnezeu, 223
Acces privilegiat, 145-146
Accident, 96
Acte de vorbire, 170
Act ilocuționar, 170
Aculturație, 201
Adevăr, 169
  adevărul, condiție necesară a cunoașterii, 29-30
  adevăr propozițional, 31
  adevăr și semnificație cognitivă, 219-220
  pretinse contraexemple la necesitatea condițiilor, 31
  primatul semnificației, 220
  relația dintre cunoaștere și adevăr, 30
  sintetie, 56
  teorii ale adevărului, 31-40
Agent, 185
Agnosticism, 227-228
Algoritm 14, 164
Ambiguitate, depășirea ei, 158
Analiza conceptuală, 5-6
  cerințe pentru o analiză reușită, 7-8
  contraexemple, 8-9
  în termenii condițiilor necesare și suficiente, 5-7
  în termeni de criterii, 9-11
Analysandum, 7, 8
Analysans, 7, 8
Angajament ontologic, 103-104
Anihilare, 237
Anti-verificatori, 204
Apărarea liberului arbitru, 234-235
A posteriori, 60
A priori, 55
Argumentul
  argumentelor, 188
  non-sinonimiei, 110
Argumentul criteriului, 50-51
  în sprijinul scepticismului, 50
Argumentul echilibrului, 52
  în sprijinul scepticismului, 50
Argumentul ontologic, 224
  în sprijinul existenței lui Dumnezeu, 230-231
Argumentul teleologic în sprijinul existenței lui Dumnezeu, 231-232
Argumentul cosmologic în sprijinul existenței lui Dumnezeu, 229
Aristotel, 74
Arta ca experiență senzorială, 253
Artă. *Vezi și* funcțiile operei de artă, 256-260
Artefacte 73, 245-246
Aserțiuni, 24-26. *Vezi și* Enunțuri,
  analitice, 56
  adevărul și falsitatea aserțiunilor, 36-37
Ateism, 227
  argumente pentru ateism, 234
Atitudine estetică, 248-250, 257
Atitudine intențională, 137
  și funcționalismul, 140-141
Atitudinea natural ontologică, 104

BCU CLUJ - CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Atitudini propoziționale, 26
Atribute divine, 224-227
Avicenna, 226
Axiomatizare, 120

B

Bacon, Francis, 65
Baumgarten, A. G., 245
Behaviorism metodologic, 138
Behaviorism, 138
  logic, 138-139
  al semnificației, 176
Bentham, Jeremy, 195, 200

C

Calitatea de a fi despre, 134
Calitatea de cunoscător, 251
Cartezianism, 107
Cauzalitate, 74
Chestiunea Euthyphron, 193
Chomsky, Noam 57, 163
Cognitivism, 187-189
Comparativism, 161
Compatibilism, 106
Competență lingvistică, 162-163
Comunitarism, 203
Concept, 3
Concept asemănare de familie, 61, 66, 246
Conceptualizare, 222
Condiție necesară, 6
Confirmare și falsificare, 68
  paradoxul confirmării, 68
Consecvențialism, 195-200
Conștiință, 194
Conștiința antropologică, 201
Contractul social, 205
Contraexemple, 8-9
  pretinse contraexemple la necesitatea condiției, 27, 31
Contraexemplele Gettier, 44-45
Conținut
  intențional, 133
  propozițional, 135
Convenționalitate semantică comună, 33
Convingere
  analiza convingerii, 27-28
  ca o condiție necesară a cunoașterii, 27
  convingere-hartă, 37
  indubitabilă, 12
  pretinse contraexemple la necesitatea condiției, 27
  și înțeles cognitiv, 220
Corelație empirică și regularitate nomică (legică), 66-67
Cosmologie, 16 note *Vezi și* Metafizică
Creativitate lingvistică, 162-163
Creație, 232, 237
Credință indubitabilă, 12
Credință,
  atitudinea „ei și", 216
  atitudinea „nu e chiar adevărat!", 217
  credința ca formă irațională a unei convingeri, 216
Criteriul universalizării, 194
Cunoaștere, 15
Cunoaștere directă (prin contact), 60
  adevărul ca o condiție necesară pentru cunoaștere, 29-30
  analiza standard a cunoașterii, 23-24
  condițiile cunoașterii, 44-46
  cunoaștere directă, 60
  cunoaștere în enunțuri declarative, asertiuni, propoziții, 24-26
  cunoașterea propozițională, 24, 26
  cunoașterea prin descripție, 60
  convingere, condiție necesară a cunoașterii, 27
  distincția „a ști că" / „a ști cum", 24

întemeierea, condiție necesară a cunoașterii, 40
relația între cunoaștere și adevăr, 30
Cunoaștere estetică 255-256, 258
Cunoaștere extralingvistică, 82
Cunoașterea dependentă de artă 255-256

D

Definiție ostensivă, 139
Deliberare, 184-186
Denotație, 165-167
Descartes, René, 12, 106
Descripție definită, 168
Descripție, 167-168
cunoaștere prin descripție, 60
Determinism, 117
Determinism tare, 117
Dewey, John, 256
Dialoguri, 3
Diogene, 52-53
Dispoziții și funcționalism, 140
Distanța estetică, 249
Distincția „a ști că" / „a ști cum", 24
Disutilități, 196
Diversitate, 246-247
Dogmă, 218
Drept natural, 209
Drept, legi, 206-208
filosofia dreptului, 15
Dualism, 105-111
argumente în sprijinul dualismului, 107-109
dualism cartezian, 107
dualism psiho-fizic, 106
evaluarea dualismului,110-111
Dummett, Michael, 177
Dumnezeu (...),
Dumnezeu ca persoană, 221
Dumnezeu și problema răului, 232-235
Dumnezeu,
atributele divine, 224-227
eternitatea lui Dumnezeu, 226
existența lui Dumnezeu, 227-232
imuabilitatea lui Dumnezeu, 226
instanțierea conceptului de Dumnezeu, 223-224
inteligibilitatea și conceptul de Dumnezeu, 220-222
natura lui Dumnezeu, 223
omnibenevolența, 227
omnipotența, 225
omniscienta, 224
Dworkin, Ronald, 210

E

Economie perceptuală, 248-249
Educație estetică, 261
Emergență și survenientă, 82
Emotivism, 190
Empirism
definiția empirismului, 58
empirismul logic, 60
empirismul naiv, 59
empirism și observație, 58-59
etimologia empirismului, 57
Entități abstracte (particularii abstracte), 99
Entități spațio-temporale, 97-98
Entități teoretice, 70-71
statutul entităților teoretice, 71-72
Enunț analitic, 56
Enunțuri morale,
analitica enunțurilor morale, 188-189
Enunțuri. *Vezi și* Aserțiuni,
clasificare, 24, 170
enunțuri declarative, 24-26
enunțuri morale, 188-189
enunțuri cu nume vide, 167
reducție, 78
Epistemologie, 15, 22-26
atitudini propoziționale, 26

distincția „a ști că"/ „a ști cum", 24
enunțuri declarative, aserțiuni, propoziții, 24-26
etimologia epistemologiei, 22-23
epistemologie și adevăr, 29-40
epistemologie și convingeri, 27-28
epistemologie și cunoaștere, 23-26, 44-46
întemeierea, 40-44
Esență, 97
Estetică, 19, 243-244
artefacte, 245-246
etimologie, 245
obiecte naturale, 245-246
operă de artă, 246
Esteticism, 249
Eternitatea lui Dumnezeu, 226
Etică, 17-18
etimologie, 184
probleme primare/probleme secundare, 184-187
Evaluarea argumentului dovezii, 50-52
în sprijinul scepticismului, 50
Evenimente, 100
Experiență auditivă, 252
Experiență comună, 252-253
Experiență estetică, 257-258
Experiență gustativă, 252
Experiență olfactivă, 252
Experiență religioasă,
definiție, 238-239
explicație, 239-240
semnificația experienței religioase, 239
Experiență tactilă, 252
Experiență vizuală, 252
Experiență, 83
veridice/non-veridice, 144-145
Experiențe mistice, 239
Explicație
în științele sociale, 76
prin teorie, 74
Expresivitate, 259-260
Extensiune, 168

F

Falsificabilitate, 68-70, 178
falsificare și confirmare, 68
falsificare și pseudoștiință, 70
Familiaritate, 219
Fenomene mentale, caracteristici, 130-133
Fenomenologie, 13
Fideism, 218
Ființă (e)
necesare, 99-100
contingente, 99
Filistinism, 251-252
Filosofie,
analiză conceptuală, 5-11
domenii importante ale filosofiei, 15-19
etimologie, 1-2
fenomenologie, 13-15
filosofia ca disciplină conceptuală, 3-4
filosofia dreptului, 15
filosofia limbajului, 17, 155-179
filosofia minții, 17, 125-151
filosofia psihologiei, 130
filosofia religiei, 18-19, 214-240
filosofie social-politică, 18, 183-210
filosofia științei, 16, 48-86
metoda filosofică a îndoielii, 12-13
originile filosofiei, 1-3
Filosofia minții, 17, 126-151
Filosofia morală, 18
Filosofie social-politică (f.s.p.) 18, 202-210
contractul social în f.s.p., 205
f.s.p. și drepturile și obligațiile, 209
f.s.p. și marxismul, 206

f.s.p. și puterea statelor, 208
f.s.p. și statul binefăcător, 204
f.s.p. și statul natural, 205
f.s.p. și vălul ignoranței, 205-206
individ și societate în filosofia social-politică, 202
justificare în filosofia social-politică, 204
legile în filosofia social-politică, 206-208
societate și stat în f.s.p., 203-204
Finitism, 119
Fizicalism, 113-114
Fizică, 81
Formalism, 119, 120, 252
Formă,
abordarea filosofică a formei, 161-162
abordarea lingvistică a formei, 160-161
Formă estetică 250-252, 258
Frege, Gottlob, 173
Funcționalism, 139-141

G

Gândire calculatorie, 149
Generalizări, 82-83, 93-94
primordialitate ca generalitate, 94
Gettier, 44-45
Gramatică abstractă, 163
Gramatică universală, 163
Grice, H. P., 174
Gust estetic, obiectivitatea gustului, 261-263

H

Hărți, 136
Heisenberg, Werner, 75
Heteronomie, 194
Hobbes, Thomas, 205
Hume, David, 74
Husserl, Edmund, 13

I

Idei, expresia lor, 260
Iluzie subiectivă, 116
Imitație, 258-259
Impenetrabilitate, 148-149
Impenetrabilitate cognitivă, 148-149
Imperativ categoric, 195
Imperativism, 189-190
Implicația conversațională, 170
Imuabilitatea lui Dumnezeu, 226
Incomensurabilitate, 73
Incompatibilism, 116-117
Inducție, 66
Ineism, 57, 163
Informație, 171
Informație lexicală, 171
Informație lingvistică, 171
Informație semantică, 171
Instanțe de calitate, 99
Instanțierea conceptului, 223
Instrumentalism, 71
Inteligență artificială 150
Inteligibilitate, 219
inteligibilitatea și conceptul de Dumnezeu, 220-222
Intensiune, 168, 173
Intenții de comunicare, 246
Intenționalitatea, 133
Interes dezinteresat, 248
Intimitate, 145-146
Introspecția, 14, 138
Intuiția, 119, 193-194
Ipoteza nativistă, 57
Istorie, revelanța ei, 62

Î

Încărcătură teoretică, 73-74
Încredințare, 217
Îndoiala carteziană, 12
evaluarea ei, 12
Întemeiere doxatică, 42
Întemeiere

analiza întemeierii doxatice, 42
întemeierea, condiție necesară a cunoașterii, 40
întemeiere neaprobatorie, 43
natura întemeierii, 41
și evidență (probă), 42-43
Întrebări de gradul I, 18
Întrebări de gradul II, 18
Întrebări dictate de prudență, 185
Întrebări tehnice, 185

J

James, William, 112
Judecată, 262-263
Justificare, 204

K

Kant, Immanuel, 195
Kantianism, 195
Kuhn, Thomas, 69

L

Leeuwenhoek, Anton, 72
Legalitate (și moralitate), 207-208
Legătura criterială, 10-11
Legitimitate (și suveranitate), 206
teorii ale legitimității, 207
Leibniz, Gottfried, 226
Liber arbitru, 77
liberul arbitru ca problemă metafizică, 114-117
Limbaj
religios, 219-222
semantica, 165-169
sintactică, 163-164
sintaxa limbajului, 161
specializat, 158
Limbaj,
caracterul înnăscut al limbajului, 162
filosofia limbajului, 155-180
gramatica limbajului, 160
învățarea limbajului, 162
limbaj artificial, 157-158
limbaj natural, 157, 158
limbaj obișnuit, 158
natura limbajului, 156-162
pragmatica limbajului, 169-172
semnificația în limbaj, 172-180
Limbaje artificiale, 157
Limbaje naturale, 157, 164
Lingvistică creativă, 157
Lingvistică diacronică, 157
Lingvistică sincronică, 157
Locke, John, 57
Logică, 15
Lume, componența ei, 80-89

M

Marx, Karl, 206
Marxism, 206
Matematică, raționalism, 54
Materialism, 98, 113
materialismul (esențial), 114
Mereologie, 120
Metafizică (...)
etimologie, 91-92
generalitate și specificitate în metafizică, 93-94
învățând din fenomenele mentale, 127-128
metafizica descriptivă, 101, 223
metafizica și dualismul, 105-111
metafizica și ontologia formală, 119-120
metafizica, inventarul principalelor tipuri de lucruri, 95-101
metafizica și mentalul, 126-129
metafizica și monismele, 112-114
natura metafizicii, 92-102
metafizica și realitatea obiectelor abstracte, 117-119
metafizica revizionistă, 102, 223

metafizică și știință, 102-103
primordialitate ca neutralitate de referință, 94-95
sisteme de clasificare, 92-93
utilitatea metafizicii, 102-105
Metafizică descriptivă, 101
Metafizică revizionistă, 102
Metafizică, 16-17, 90-91
primordialitate ca generalitate, 94
Meta-întrebări, 18
Metoda fenomenologică, evaluarea ei, 13-14
Metoda îndoielii, 12
Metoda științifică, 64
Microcomponente, 104
Mill, James, 195
Mill, John Stuart, 196, 197
Mimesis, 258
Model dialectic, 37
Monisme, 112
fizicalism, 113-114
materialism, 113
monism aberant, 128-129
monism neutru, 112
panpsihism, 112
panteism, 112
Moralitatea
și binele și răul, 186
și legalitatea, 207-208
și probleme de prim ordin, 187
și problemele secunde, 187
teorii ale moralității, 187-191

N

Necesitate, contraexemple, 8
Newton, Isaac, 61
Nominalism, 98
Non-platonism, 118-119
Nonsinonimie, argumente pentru, 110
Nozick, Robert, 200
Numerale, 117

O

Obiecte abstracte, 17
realitatea obiectelor abstracte, 117
Obiecte naturale, 245-246
Obiectivitatea subiectivului, 143-144
Obiectivitatea și subiectivitatea, 142-143
Observația lipsită de presupoziții a fenomenelor conștiinței, 13-14
Observația lipsită de presupoziții a fenomenelor mentale, 13
Observație, 3-4
observația și empirismul, 58-59
Omnibenevolența lui Dumnezeu, 227
Omnipotența lui Dumnezeu, 225
Omniscienta lui Dumnezeu, 224
Omnitemporalitate, 226
Onomatopee, 157
Ontologie. Vezi și Metafizica,
cu pretenții, 104
formală, 120
ieftină, 104
Operă de artă, 246
importanța operei de artă, 258-260
opera de artă, conceptul asemănării de familie, 246-247
trăsături comune ale operelor de artă, 248-256
Operatori modali, 55
Operatorul „este necesar", 55
Opțiunea, 76
reală sau iluzorie, 116

P

Panpsihism, 112
Panteism, 112
Paradigmă, 69
Paradoxul corbului, 68
Paralelism psihofizic, 111
Particularii concrete, 99
Penetrabilitate cognitivă, 149

Percepție, 59
Perspectiva discalificantă asupra adevărului, 32
Plantinga, Alvin, 230
Platon, 3, 193, 204
Platonism, 118
Plăcere estetică, 254-255, 258
Pliniu, 259
Pluralism metodologic, 64
Popper, Sir Karl, 70
Pozitivism logic, 102
Pozitivism, 74
  pozitivism logic, 102
Pragmatică, 169-172
Predicție, 67-68
  predicția în științele sociale, 76
Presocraticii, 2-3
Pretenția de consistență a teiștilor, 234
  constructivism, 119
Primordialitate, 94
Principiile de indeterminare ale lui Heisenberg, 75
Principiul indeterminării, 75
Principiul maximei fericiri, 196
Problema corespondenței 33-34
Problema minte/corp, 105. *Vezi și* dualism
Problemă metafizică, liberul arbitru ca astfel de problemă, 114-117
Probleme metaetice, 187
Probleme morale, 185-186
Probleme morale de prim ordin, 187
Probleme morale de ordin secund, 187
Probleme,
  dictate de prudență, 185
  morale, 185-186
  tehnice, 185
Problemele „datoriei", 186
Proces creativ, 101
Procese, 101
Propoziție, 24-26
Proprietăți emergente, 82
Pseudo-aserțiune, 25
Pseudoștiință și falsificabilitate, 70
Psihologie populară, 77-78, 146-147
Psihologie,
  cognitivă, 147-148
  filosofică, 17, 130, 150-151
Punctul de vedere moral, 186
Puzzle utilitarist, 200

R

Rafael, 256
Ramsey, Frank, 36
Ratare, 43
Raționalism,
  definiție, 54
  etimologie, 53
  evaluarea raționalismului, 55-57
  ineismul, 57
  și matematica, 54-56
  și realitatea matematică, 56-57
Raționalitate de scop, 146
Rațiune, 194-195, 215-216
Rawls, John, 205
Răspunsul „dincolo de înțelegere", 235
Răul
  existența răului, 233-234
  problema răului, 232-235
Realism, 72, 118
Realismul științific, 72
Realitate extralingvistică, 171
Realitatea obiectivelor abstracte, 117
Reducție, 79
Reducționism, 79
Regularitate nomică, corelație empirică, 66-67
Reguli contestabile, 198-19

Relativism, 200-202
evaluarea relativismului, 201-202
Relativism cultural, 201
Relativism etic, 201
Relativism moral, 201
Religie, 193
filosofia religiei, 18-19, 214-240
Repulsie, 191

S

de Saussure, Ferdinand, 157
Scepticism,
definiție, 49
etimologie, 49
global, 49-52
local, 49-52
paradoxul scepticismului, 52-53
Schiffer, Steven, 179
Semantică, 165-169
semantica intențională, 174-175
Semne
convenționale, 172
lingvistice, 172-173
naturale, 172
non-lingvistice, 172
Semnificația condițiilor de adevăr, 176-177
Semnificație cognitivă, 173
și adevăr, 220
și convingere, 220
Semnificație, 172-179
cognitivă, 219-220
primatul semnificației (înțelesului cognitiv) asupra adevărului, 220
teorii ale semnificației, 174-179
tipuri de semnificație, 172-174
Semnificații noncognitive, 173
Sentimente, 262-263
expresia sentimentelor, 259
Senzație, 59
Simț moral, 193-194
Simțuri, funcționarea lor, 58-59
Sintactică, 163-164
Sintaxă, independența sintaxei, 164
Socrate, 3, 204
Specificitate, 93-94
Spinoza, Baruch, 102, 112, 120
Stat(e),
drepturile naturale ale statului, 209
drepturi și obligații ale statului, 209
putere statală, 208
statul binefăcător, 204-205
statul minimal, 208
stat natural, 205
valori ale statului, 209-210
Stări mentale conștiente, 132-133
Stări mentale non-conștiente, 132
Stări mentale non-ocurente, 131-132
Stări mentale ocurente, 131-132
Subiectivitate, 142
subiectivitate și obiectivitate, 142-143
Substanță, 96-97
Suficiență, 6
contraexemple pentru suficiență, 9
Suflet, 105-106
imoralitatea sufletului, 235-238
Survenientă, 82
survenientă și emergență, 82
Suveranitate, 206
suveranitate și legitimitate, 206
Symposion, 3
Știința computerelor, 149
Știință (științe), 16
definiție, 61-64
etimologie, 61
filosofia științei, 16, 49-83
fizica, știința fundamentală, 81
instituționalizarea științei, 62-63
observație, descripție și teorie științifică, 65
practica științei, 61-62
relații între științe, 81

știință și metafizică, 102-105
teorie și explicație științifică, 65-70
țelurile științei, 64
Știința naturii, 16
Științe sociale, 75-79
explicație și predicție în științele sociale, 76
motive și cauze, 78-79
opțiunea în științe sociale, 76-77
posibilitatea științelor sociale, 75
predicția și psihologia populară, 77-78

T

Tabula rasa, 57, 59
Teism, 227
pretenția de consistență a teismului, 234
Teologie, 218
teologie dogmatică, 218
teologie naturală, 218
Teoria adevărului non-teorie, 32
Teoria asertibilității
a adevărului, 38-40
a înțelesului 177
Teoria botezului, 166
Teoria cauzală a referinței 166
Teoria coerenței, 34-35
Teoria corespondenței, 33-34
Teoria dispariției adevărului, 32
Teoria pragmatică a adevărului, 36-37
Teoria rolului conceptual, 175
Teorii ale semnificației ca utilizare, 178
Teoriile funcționaliste ale semnificației, 175
Teoriile identității minte-creier, 114
Teoriile limbajului mental, 176
Termeni individuali, 165
Termeni teoretici, 70-71
Termeni vizi,
eliminarea termenilor vizi, 159-160
enunțuri cu nume vide, 167
Tertulian, 216
Teza modularității, 150
Thales, 2
Transformarea Cambridge, 101
Triada inconsistentă, 233
Tropi, 99

U

Utilitarism, 195-196
utilitarismul actului, 197
utilitarismul regulii, 198-199
Utilități, 196
Utilizare comună, 29

V

Vaguitate, depășirea ei, 158-159
Valori, 209-210
Variabilă, 5
Variabilă propozițională, 24
Vălul ignoranței, 205-206
Verbe,
verbe de realizare, 132-133
verbe de sarcină, 132-133
verbe mentale, 137-142
Verificaționism, 177-178

BCU "LUCIAN BLAGA" CLUJ-NAPOCA

NU SE TIMBREAZĂ!
CORESPONDENȚĂ RĂSPUNS
C.R.
SE TAXEAZĂ LA DESTINAȚIE

EDITURILE ALL

BD. TIMIȘOARA NR. 58, SECTOR 6 - BUCUREȘTI SAU C.P. 12-107
TEL. (01)-402 26 00; (01)-402 26 11; (01)-402 26 20
FAX: (01)-402 26 10 - FAX DISTRIBUȚIE: (01)-402 26 30

TALON DE COMANDĂ

Trimiteți talonul de comandă, completat conform dorinței dumneavoastră, pe adresa Editurilor ALL:
București, O.P. 12, C.P. 107

EXPEDITOR (VĂ RUGĂM SĂ COMPLETAȚI CÂT MAI CITEȚ POSIBIL)

Nume și adresă (persoană fizică): _____

_____

_____ **Telefon:** _____

Nume și adresă (instituție, firmă, școală): _____

_____

_____ **Telefon:** _____

Cod client: _____ **Profesie:** _____

Plata va fi efectuată de: ☐ (persoană fizică) ☐ (instituție, firmă, școală)

DESTINATAR

EDITURILE ALL
București, O.P. 12, C.P. 107

PLATA SE VA FACE RAMBURS (LA PRIMIREA COLETULUI POȘTAL)
TAXELE POȘTALE DE EXPEDIȚIE SUNT SUPORTATE DE EDITURĂ

BIBLIOTECA CENTRALĂ UNIVERSITARĂ

Cod	Titlu / Autor	Preţ	Nr. ex. com.
	FILOSOFIE		
1390	HORROR METAPHYSICUS – Leszek Kolakowski	19 000 lei	
1391	OARE CE ÎNSEAMNĂ TOATE ASTEA? O FOARTE SCURTĂ INTRODUCERE ÎN FILOSOFIE Thomas Nagel	24 900 lei	
1392	PROBLEMELE FILOSOFIEI – Bertrand Russell	24 000 lei	
1393	PROLEGOMENE LA ORICE METAFIZICĂ VIITOARE CARE SE VA PUTEA ÎNFĂŢIŞA DREPT ŞTIINŢĂ Immanuel Kant	29 000 lei	
362	VEŞNICE ÎNTREBĂRI – Thomas Nagel	11 900 lei	
	Colecţia ISTORIA FILOSOFIEI		
1220	SUBSTANŢA ŞI CAUZALITATEA ÎN INTERPRETAREA EMPIRISMULUI ENGLEZ (LOCKE, BERKELEY, HUME) – Nicolae Trandafoiu	49 900 lei	
	Colecţia FILOSOFIA SECOLULUI XX		
1394	CONTINGENŢĂ, IRONIE ŞI SOLIDARITATE Richard Rorty	54 000 lei	
967	ULTIMUL CUVÂNT – Thomas Nagel	29 900 lei	
	Colecţia REPERE		
1395	FILOSOFIE FĂRĂ HAINE DE GALĂ. DESPRE FILOSOFIE ŞI POLITICĂ – Adrian Miroiu	54 000 lei	
1396	TEMEIURI ALE COGNIŢIEI. CUM ESTE MODELATĂ MINTEA DE CĂTRE COMPORTAMENTUL TELEOLOGIC – Radu J. Bogdan	49 000 lei	
1011	TRANZIŢII ONTOLOGICE – Gheorghe-Sorin Părăoanu	29 900 lei	
1012	VIRTUŢILE HAOSULUI – Terente Robert, Eliza Roman	29 900 lei	
	Colecţia PROFILURI FILOSOFICE		
1397	CUNOAŞTERE ŞI ANALIZĂ. VOLUM OMAGIAL MIRCEA FLONTA – Adrian-Paul Iliescu	44 000 lei	
1398	ION IANOŞI. O VIAŢĂ DE CĂRTURAR – Vasile Morar	44 000 lei	
	Colecţia FILOSOFIE POLITICĂ		
1399	CONSERVATORISMUL ANGLO-SAXON Adrian-Paul Iliescu	14 900 lei	
1400	DINCOLO DE LIBERALISM ŞI CONSERVATORISM John Gray	49 000 lei	
1401	LIMITELE PUTERII Adrian-Paul Iliescu, Mihail-Radu Solcan	14 000 lei	
1402	MIZERIA ISTORICISMULUI – Karl R. Popper	34 900 lei	
1403	OAMENI DE STAT ÎNTR-O LUME INTERDEPENDENTĂ. ADENAUER, DE GAULLE, THATCHER, REAGAN ŞI GORBACIOV – Ghiţă Ionescu	69 000 lei	
1404	RAŢIONALISMUL ÎN POLITICĂ – Michael Oakeshott	14 000 lei	

Solicitaţi şi consultaţi **BULETINUL INFORMATIV GENERAL !**

Apare trimestrial. **Pune la dispoziţie** o actualizare a întregului plan editorial (peste 800 de titluri). **Prezintă** cele mai recente apariţii editoriale. **Introduce** ultimele serii şi colecţii iniţiate.

Editurile ALL îşi rezervă dreptul de a face modificări asupra preţurilor menţionate !

NU SE TIMBREAZĂ!
CORESPONDENȚĂ RĂSPUNS
C.R.
SE TAXEAZĂ LA DESTINAȚIE

EDITURILE ALL

BD. TIMIŞOARA NR. 58, SECTOR 6 - BUCUREŞTI SAU C.P. 12-107
TEL. (01)-402 26 00; (01)-402 26 11; (01)-402 26 20
FAX: (01)-402 26 10 - FAX DISTRIBUȚIE: (01)-402 26 30

TALON DE COMANDĂ

Trimiteți talonul de comandă, completat conform dorinței dumneavoastră, pe adresa Editurilor ALL:
București, O.P. 12, C.P. 107

EXPEDITOR (VĂ RUGĂM SĂ COMPLETAȚI CÂT MAI CITEȚ POSIBIL)

Nume şi adresă (persoană fizică): _____

_____

_____ Telefon: _____

Nume şi adresă (instituție, firmă, școală): _____

_____

_____ Telefon: _____

Cod client: _____ Profesie: _____

Plata va fi efectuată de: ☐ (persoană fizică) ☐ (instituție, firmă, școală)

DESTINATAR

EDITURILE ALL
București, O.P. 12, C.P. 107

PLATA SE VA FACE RAMBURS (LA PRIMIREA COLETULUI POȘTAL)
TAXELE POȘTALE DE EXPEDIȚIE SUNT SUPORTATE DE EDITURĂ

BIBLIOTECA CENTRALĂ UNIVERSITARĂ

Cod	Titlu / Autor	Preţ	Nr. co
	Colecţia SUBSTANŢIALL		
1263	POLITICA ŞI CĂUTAREA FERICIRII. UN STUDIU ASUPRA IMPLICĂRII FIINŢELOR UMANE ÎN POLITICA SOCIETĂŢII INDUSTRIALE – Ghiţă Ionescu	69 000 lei	
	Colecţia ANTHROPOS		
1405	FRAGILITATEA UMANĂ ÎN GÂNDIREA ANTROPOLOGICĂ – Ecaterina Morar	44 000 lei	
	Colecţia ACCENTE		
922	CUM NE ŢESEM EUL – G. G. Constandache	19 900 lei	
1071	INTRODUCERE ÎN ALGORITMI GENETICI Paul Flondor, Cezar Ionescu	24 900 lei	
	POLITOLOGIE		
1406	ARHEOLOGIA TERORII – Vladimir Tismăneanu	34 000 lei	
1407	CHURCHILL. O VIAŢĂ DE REBEL – Norman Rose	139 000 lei	
1408	DIPLOMAŢIA – Henry Kissinger	169 000 lei	
374	LIBERTATEA. DOUĂ SAU TREI LUCRURI PE CARE LE ŞTIU DESPRE EA... – Christian Michel	7 900 lei	
	Colecţia INIŢIAL		
1047	DICŢIONAR AL VIEŢII POLITICE ŞI SOCIALE Colectiv de autori, coordonat de Dominique Chagnollaud	44 900 lei	
	Colecţia ESENŢIALL		
1234	FILOSOFIA DE LA A LA Z. DICŢIONAR ENCICLOPEDIC DE FILOSOFIE Élisabeth Clément, Chantal Demonque, Laurence Hansen-Løve, Pierre Kahn	99 000 lei	
	Colecţia ALL POLITIC		
1158	UNIUNEA EUROPEANĂ: ÎNTRE REAL ŞI VIRTUAL Octav Bibere	69 000 lei	
	Colecţia ŞTIINŢE POLITICE		
960	DE LA TEOLOGIA PUTERII ABSOLUTE LA FIZICA SOCIALĂ. FINITUDINE ŞI DEZORDINE ÎN TEORIA CONTRACTULUI SOCIAL DE LA HOBBES LA ROUSSEAU – Cătălin Avramescu	39 900 lei	
614	PLURIPARTIDISMUL. O TEORIE A DEMOCRAŢIEI George Voicu	39 900 lei	
965	TRADIŢIA CONSERVATOARE ÎN GÂNDIREA AMERICANĂ, 1783-1860 – Octavian Roske	69 900 lei	
1029	VIOLENŢĂ, MIT ŞI REVOLUŢIE. DE LA VIOLENŢA RITUALĂ LA VIOLENŢA SIMBOLICĂ ŞI DONJUANISMUL POLITIC AL DEMOCRAŢIILOR – Ştefan Stănciugelu	50 000 lei	
	Colecţia INIŢIERE ÎN POLITICĂ		
1409	ARTA RĂULUI CEL MAI MIC. O INTRODUCERE ÎN FILOSOFIA POLITICĂ – Mihail-Radu Solcan	29 000 lei	

Editurile ALL îşi rezervă dreptul de a face modificări asupra preţurilor menţiona

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

INTRODUCERE IN FILOSOFIE

***ESENȚIALL** este o colecție de dicționare și mici enciclopedii, structurate pe domenii: istorie, filosofie, logică, estetică, sociologie, psihologie, pedagogie, antropologie. Lucrările acestei colecții își propun să construiască, în câmpul de interes al tinerei generații, esențialul – un corpus terminologic modern și riguros, un instrument metodologic absolut necesar disciplinelor socio-umane din perimetrul școlar și universitar.*

William James Earle, doctor în filosofie, profesor la *The City University of New York*, și-a propus să realizeze o introducere în studiul filosofiei. Fiecare capitol oferă o perspectivă generală la zi asupra problematicilor fundamentale ale acestui domeniu. Cartea reprezintă, astfel, un important ajutor pentru studenții care doresc să înțeleagă preocupările și speculațiile filosofilor, raționamentele sau analizele întâlnite în lecturile și studiile lor.

ISBN 973-684-115-4

IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY